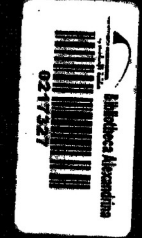
د. علا مصطفى أنور

علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية

(دراسة فى فلسفة ميرلو بونتى)

١٩٩٤



دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ شارع سيف الدين المهرانى - الفجالة
ت ٩٠٤٦٩٦ القاهرة


بسم الله الرحمن الرحيم

علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية

(دراسة في فلسفة ميرلو بونتي)

د . علا مصطفى أنور

١٤١٤ هـ — ١٩٩٤ م

الناشر
دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ سعد سيف الدين المهراني الفجالة
ت / ٩٠٤٦٩٦

« شكر وتقدير »

اتوجه الى الله العالى القدير ، فى البداية شاكرة له فضله ونعمته ورضاه ، داعية أن يحوز هذا العمل رضاء المتخصصين ويكون فيه ولو بعض النفع لهم .

وانى لأحمد الله ان وفقنى وهدانا وجعلنى تحت اشراف ورعاية الأستاذة .. والأخت .. والصديقة .. الدكتورة أميرة حلمى مطر . ومهما قلت فلن اوفيها حقها من التقدير ، فقد كانت نعم الأستاذ والمرشد والمشجع . ولولاها لما استطعت أن أحقق اى انجاز . فلم تتوانى لحظة واحدة عن الافاضة على من علمها وفكرها وحسن استماعها . فأسأل الله ان يقدرها دائما على هذا العطاء .

والى المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية الذى أتشرف بالانتساب اليه أتوجه من الأعماق بالعرفان ، فتحت رعاية الأستاذ الدكتور أحمد خليفة عملنا ونعمل كفريق واحد متماسك تسوده روح الحب والتعاون . وتحت ادارة الأستاذة الدكتورة ناهد صالح نشعر جميعا بالانتماء الى هذا المكان العريق حيث تتاح لنا جميعا افضل الفرص للبحث والتفكير والاطلاع على كل ما يدور فى مجال العلوم الانسانية . فالى كل العاملين فى المركز أتوجه بالشكر والتقدير .

ولا أنسى تشجيع أفراد أسرتى وصديقاتى وزميلاتى المستمر لى على بذل مزيد من الجهد ومساعداتهم لى على السعى قدما على الطريق فاليهم اتوجه بالشكر والدعاء .

واتوجه بالتقدير الى اعضاء لجنة المناقشة على سعة صدورهم وموافقتهم على تقييم هذا العمل الذى أتعشم أن يحوز رضاهم .

مقدمة

حاولت هـذه الدراسـة ، من خلال تناول الفيلسوف الفرنسى الكبير ميرلوبونتى ، القاء الضوء على اتجاه جديد ومعاصر فى تاريخ الفلسـفة، ويمكن أن نقول كذلك فى تاريخ العلوم الانسـانية ، ونقصد به « الاتجاه الفنومنولوجى الوجودى » . لقـد صبغ بالطبع الفيلسـوف هذا الاتجاه ، الذى بدأ ملتمسـا طريقة مع هيدجر ثم ازدهر بعض الشىء مع سـارتر ، صبغه بصبغته الفلسفية الخاصـة مما جعله ينمو ويتطور ويتخذ موقفه ضمن الفلسفات الكبرى . كما حاولت الدراسـة وضع هـذه الفلسـفة أو هـذا الاتجاه على طريق التكامل بين الفلسـفة والعلوم الانسـانية .

ولم تحاول هـذه الفلسفة بناء مذهب أو نسـق فلسـفى ، وانما سـار ميرلوبونتى على الدرب الذى رسـمه هوسرل : العودة الى الأشياء ذاتها ، الى الخبرة الحية التى تظهر فى الوعى قبل أن تتعرض للفكر النقدى أو العلمى .... هى من ناحية اذن امتداد لفنومنولوجيا هوسرل. ولكنها أيضـا امتداد لوجودية هيدجر القائمة على الاهتمام بالوجـود الانسـانى وواقعيته واحتماله . ولا تهدف الفنومنولوجيا الوجودية من وراء ذلك الى تفسير العالم ، أو كشف شروط امكانه ، بل هدفها التوصل الى خبره بالعالم ، أى اتصال واحتكاك بالعالم السـابق على كل تفكير فيه كما يقول الفيلسوف فى احد صفحات « المعنى واللامعنى »(١) .

تهدف الفلسـفة اذن فى رأى ميرلوبونتى الى اتاحة الفرصـة أمامنا لكشف موقعنا من العالم .. ولا يدعى الفيلسـوف ان هـذا سيتحقق بوضوح تام ، فاننا لسـنا شفافين ازاء انفسـنا ، وانما يطمح فى جعل العالم وانفسـنا أقـرب الى الفهم وتبـدأ الفلسـفة مع موقفنـا فى العـالم

(1) Merleau - Ponty. Sens et non - Sens . Op. Cit. p. 48.

حيث نحاول فى حياتنا اليومية ان نتوافق مع ظروفنا ومع بيئتنا ، وان نتطلع الى ما سيحدث والى أين نتجه فى المستقبل القريب والبعيد .
ان هذه الفلسفة تطمح أن تكون جزءا من حياتنا كما تهدف الى التوحيد بين معرفتنا العلمية واهتماماتنا الأساسية ، وتتميز بمحاولة الفيلسوف الكشف عن المعنى فى كل شىء يواجهه .

لم تكن المهمة التى آل الفيلسوف على نفسه انجازها سهلة ، بل صعبة للغاية ، فقد تصدى لمشكلات ضخمة ، منذ محاولة استيعاب كافة الآراء والفلسفات السابقة عليه - ديكارت وهيجل وهوسرل وهيدجر وغيرهم - وفى نفس الوقت الاطلاع على ما يقدمه العلم المعاصر من آراء ومعارف سواء فى العلوم الطبيعية كالفيزياء والبيولوجيا أم فى العلوم الانسانية كالسياسة وعلم النفس وعلم الاجتماع والتاريخ واللغة ، وحتى الفن كان له مكانته فى فلسفة ميرلوبونتى . نقول أن مهمته كانت صعبة منذ حاول استيعاب التاريخ العلمى والفلسفى والأدبى والفنى حتى صياغته لفلسفته . تلك الفلسفة التى حاول ان يجعلها تستوعب كافة ما يشكل حياة الانسان الداخلية والخارجية ، ما يهم عقله وما يهم جسمه ، وما يدور فى داخله وما يدور خارجه : فى المجتمع وفى العالم .

واذا كان ميرلوبونتى اهتم مع هوسرل بدراسة الماهيات فقد حرص على دراسة العلاقة بين الماهيات والوقائع . لقد عنى بدراسة الظواهر واعتبرها فى آن واحد وقائعية وتوجد أمام الوعى وماهوية أى لها معنى بالنسبة للوعى ، وما الوعى ذاته سوى حوار أساسى يدور بين الذات والعالم . وتتمثل وجودية ميرلوبونتى فى محاولة انزال الفنومنولوجيا من سمائها الى الأرض أو الوجود ، فقد اهتم بالتحليل الواقعى للوجود مع التاكيد على أهمية الفعل والممارسة العملية .

وأتبلورت آراء الفيلسوف الفلسفية كلها فى شكل فنومنولوجى وجودى تضمن عناصر عديدة حرصنا على عرضها بالتفصيل فى الباب

الأول • وقــد شكلت هــذه العناصر جوهر فلسفته من ناحية ، كما شكلت الخلفية التى انطلق منها للنظر الى العلوم الانسانية من ناحية أخرى •
ولا يفوتنا أن نذكر أن هــذه التسمية : « علوم انسانية » ترجع الى أن ميرلوبونتى استخدمها ، كما استخدمها كثير من الفلاســفة الفرنسيين •
ولم يقصــد ميرلوبونتى من وراء ذلك أن هنــاك أولوية للانســان على المجتمع ، بل لقــد افترض دائما علاقة واتصــال بين الفرد أو الذات أو الانســان والآخرين فى المجتمع ، مما جعله يؤكد على عالم الحيــاة وعلى الذاتية المتبادلة intersubjectivité وقــد استخدم ميرلوبونتى بنفس المعنى تعبيرا آخــر هو « علوم الانسان » Les Sciences de l'homme وتتضمن هــذه العلوم كل من علم النفس وعلم الاجتماع والانثروبولوجيا وعلم الاقتصاد والسياســة واللغويات والتاريخ •

وقــد انصب اهتمامه العلمى بشكل كبير على العلوم الانسانية بصفة خاصة • فبحكم موقعه كأســتاذ للتربية وعلم النفس شــغل علم النفس قطاعا عريضــا من اهتماماته ، وقد حاول التعرف على كافة ما يدور فى هــذا المجال من آراء متمثلا فى المدارس المختلفة ونظر اليها نظرة نقدية خاصــة تتضمن اضافات ذات قيمة كبيرة •

أما بالنســبة للسياسة فقد كان ميرلوبونتى فيلســوف الموقف ، يعيش أحداث العصر ، ينفعل بها ويتفاعل معها ، فكان من الطبيعى أن تكون له وجهة نظر ازاء الأحداث الجارية وبخاصــة ازاء الاتجاهين السائدين آنذاك : المــاركسية والليبرالية •

ولم يتوان الفيلسوف عن خوض مجال علم الاجتماع والانثروبولوجيا • لقد عارض الاتجاه الموضوعى وأخذ عليه اشــياء كثيرة ، واعجب بالبنيوية التى بدأت شــيئا فشيئا تكسب أرضــا اثناء حياته ، ولكن مــع بعض التحفظات التى نعرض لها فى حينها •

واذا كنا لم نفرد فصولا مستقلة للتاريخ واللغة ، فليس معنى ذلك اننا اهملناها ولم نعطها ما يليق بها من اهتمام ، بل لقد حاولنا فى الفصل الخاص بالسياسة عرض نظرة ميرلوبونتى الى التاريخ وفلسفة التاريخ لصلتها الوثيقة بموضوع السياسة . كما حاولنا فى أجزاء متفرقة من الرسالة وفى الفصل الخاص بعلم الاجتماع القاء بعض الضوء على نظرة ميرلوبونتى الى اللغة . ولا ننكر ان موضوع اللغة هام وشغل الفيلسوف ، الا ان التوسع فيه كان يقتضى منا جهدا ووقتا لم نستطيع فى اطار هذا العمل ان نوفره ، وقد يتاح لنا ذلك فى المستقبل .

ولم تكن هذه العناية التى أولاها ميرلوبونتى للعلوم الانسانية وليدة الصدفة ، أو لما نالته هذه العلوم من اهمية وحظت به من اهتمام ، بل كانت لهدف معين ترسمه الفيلسوف وحاول تحقيقه خلال كافة أعماله : ويتمثل فى الربط بين الفلسفة والعلوم الانسانية . حقا لقد انفصلت هذه العلوم عن الفلسفة واستقلت مع تقدم المعرفة العلمية ، الا ان هذا الفصل بالرغم من ضرورته ادى الى قطيعة بين المجالين . وأخذ ميرلوبونتى على عاتقه اعادة بناء الجسور . لقد اعتقد الفيلسوف ان كل منها لا غنى له عن الآخر وان التكامل بينهما ضرورى ، والفنومنولوجيا الوجودية هى وسيلته فى تحقيق هذا الهدف .

واذا كانت المهمة التى تصدى لها الفيلسوف وحاول انجازها صعبة وعسيرة فان المهمة التى تصدينا لها لم تكن سهلة كذلك . فمن ناحية قدم ميرلوبونتى مادة غزيرة حاول من خلالها تغطية كافة مجالات الفكر الفلسفى والمعرفة وكان انتاجه فيها ضخما ومتنوعا ، ومن ناحية أخرى لم يكن عرضه لآراءه وافكاره سهلا ميسرا ، أو بسيطا واضحا ... حقا لا ننكر أنه فيلسوف معاصر ومهما كان فانه اقرب الينا واقرب الى فكرنا ، الا ان محاولة فهم الآراء التى حاولنا دراستها لم يكن سهلا والطريق لم يكن ممهدا تماما .. والأمل أن نكون نجحنا بهذا الجهد المتواضع ان نلقى الضوء على فلسفة ظلت طويلا خافية عنا وخاصة فى هذا الجزء

من العالم ، ذلك آن اهتمام غالبية الدارسين أنصب على زميل ميرلوبونتى ، سـارتر ، لما له من انتاج فلسـفى وأدبى قربه الى القراء والباحثين فكان نصـيبه من الدراسـة والبحث وفيرا . الا ان كثير من الباحثين حاليا ، فى العالم كله ، رأوا أهمية العودة الى ذلك الفيلسوف الذى لم تأخذ فلسـفته عنايتها من العرض والتحليل ، مع أنها معاصرة بالنسبة لنا أشـد المعاصرة ، كما سوف نرى فيما سنقدمه على الصفحات التالية .



الباب الأول

الفنومنولوجيا الوجودية عند ميرلوبونتى

تمهيد : لمحة عن حيـاة ميرلوبونتى وانتاجه

الفصل الأول ـ مصادر فلسـفة ميرلوبونتى

١ ـ الفنومنولوجيـا

تمهيـــد

اولا ـ هيجـــل

ثانيا ـ هوسرل

٢ ـ الوجـودية

تمهيـــد

اولا ـ هيدجــــر

ثانيا ـ ســـارتر

الفصل الثانى ـ تطور الفنومنولوجيا الوجودية فى فلسفة ميرلوبونتى

تمهيـــد

اولا ـ بنية السـلوك

ثانيا ـ فنومنولوجيا الادراك الحسى

الفصل الثالث ـ عناصر الفنومنولوجيا الوجودية

تمهيـــد

اولا ـ الجســم

تمهيد : لمحــة عن حياة ميرلوبونتى وانتاجه

ولد موريس ميرلوبونتى Maurice Merleau - Ponty فى ١٤ مارس ١٩٠٨ فى بلدة رشفور Rochefort-out Mer بفرنسا ، من عائلة تنتمى الى الطبقة الوسطى ٠ وأمضى مرحلة الطفولة والمراهقة دون مشاكل وفى ظل الايمان المسيحى ٠ وقــد تعرف على سارتر كزميل فى مدرســة المعلمين العليا ، وهى زمالة وصداقة استمرت سنين طويلة حتى انتهت فى مرحلة معينة من مراحل تطور فكر كل منهما ٠ وقــد اجتاز ميرلوبونتى بتفوق عام ١٩٣٠ امتحان الأجرجاسيون ، وهى درجة هامة فى الفلسفة . ثم عمل فى الأعوام التالية مدرسـا فى مدارس الليسية ٠ وقد نشر عام ١٩٣١ أول مقال له يحمل عنوان : « Christianisme et ressentiment » وفيــه يؤكد ارتباطه بالفنومنولوجيــا ٠ وفى عــام ١٩٣٦ نشر تحقيقين لعملين أحدهما لســارتر هو « الخيــال » l' imagination والآخــر لجابريل مارسل هو « الوجودية والتملك » Etre et Avoir وقــد انهمك فى هــذه المرحلة من حياته فى مجموعة من الأبحاث النفسية متأثرا بالمدرسة الجشتالطية مما أدى به فى أواخر عام ١٩٣٨ الى البدء فى اعداد أول أعماله الهامة « بنية السلوك « La structure du comportement » الذى ظهر الى الوجود بعد أربع سنوات ٠

وقــد عمل ميرلوبونتى مدرسـا فى مدرســة المعلمين حتى عام ١٩٣٩ ، حيث تم تجنيده فى الفرقة الخامسة من ســلاح المشــاة ٠ ثم انضم كما فعل سارتر الى حركة « الاشتراكية والحرية » المكونة من مجموعة من المثقفين المقاومين للنازية(١) ٠ وحصــل ميرلوبونتى على درجة دكتوراه الدولة عام ١٩٤٤ برسالتين تقدم بهما الى السوربون ، الأولى « فنومنولوجيا الادراك الحسى « Phénoménologie de la Perception » والثانيــة « بنية

(1) Robert Maggiori. L'Itinéraire d' un Démystificateur. Libértation . Jeudi I er Avril 1981 , p. 20.

السلوك » • وقد نشرت الرسالة الأولى التى تعتبر من اعماله الرئيسية فى شكل كتاب عام ١٩٤٥ • وقد قام فى نفس العام مع سارتر بتأسيس مجلة « الأزمنة الحديثة » Les temps Modernes » كما عين محاضرا فى جامعة ليون حيث أصبح أستاذا فى يناير ١٩٤٨ • وقد كتب فى هذه الفترة عديدا من المقالات فى « الأزمنة الحديثة » ، قام بعد ذلك بجمعها ونشرها بعد ادخال بعض الاضافات والتعديلات اليها فى كتاب يحمل عنوان « الانسانية وارهاب » Humanisme et terreur »عام ١٩٤٧ • وهو واحد من الأعمال التى اثارت عديدا من المناقشات •

ونشر عام ١٩٤٨ عملا آخر هاما هو : « المعنى واللامعنى » Sens et Non Sens ، كما قام بالقاء سلسلة من المحاضرات فى مدرسة المعلمين العليا خصصها لعالم اللغة المعروف دى سوسير De Saussure وقد دعته جامعة السوربون عام ١٩٤٩ ليشغل كرسى علم النفس والتربية بها ، وقد استمر يشغل هذا الموقع حتى عام ١٩٥٢ • واستمر ميرلوبونتى يكتب فى الأزمنة الحديثة ، وخصص مجموعة مقالات عن ايمانويل مونيه Emmanuel Mounier » ومكيافل Machiavel ولوكاس •• Luckas وقد أثارت احدى مقالاته التى نشرها عام ١٩٥٠ تحت عنوان « أيام من حياتنا » الغضب ، فقد أدان ميرلوبونتى ـ يشاركه فى ذلك سارتر ـ وجود معسكرات العمل الاجبارية فى الاتحاد السوفيتى • كما جعلت الحرب الكورية ميرلوبونتى يقف موقفا متشددا : فلم تعد الاشتراكية تمت بصلة الى الاتحاد السوفيتى من وجهة نظره ، كما انهار فى رأيه التأويل الجدلى للتاريخ • وبينما ارتبط سارتر بالشيوعية وكتب « الشيوعيون والسلام » واعلن تاييده للحركة الشيوعية ، فان ميرلوبونتى ، على العكس ، اقتنع بالفشل التام للشيوعية وابتعد عن سارتر واستقال من الأزمنة الحديثة أثر عديد من الخلافات •

وتم اختيار ميرلوبونتى ليشغل كرسى الفلسفة فى الكوليج دى فرانس عام ١٩٥٢ خلفا للويس لافل • وقد القى محاضرته الافتتاحية فى يناير ١٩٥٣ ، وقد نشرت بعد ذلك تحت عنوان « ثناء على الفلسفة Eloge de »

la Philosophie . كما نشرت خلال عامى ١٩٥٤ ، ١٩٥٥ سلسلة من المقالات فى مجلة « الاكسبريس » L'Expresse نذكر منها « هل يعتبر الفيلسوف موظفا ؟ » ، و « هل ماتت الماركسية فى بالتا ؟ » ، و « الى أين تتجه المعارضة للشيوعية ؟ » ، و « مستقبل الثورة » . كما نشر فى نفس الفترة عمل آخر كبير هو « مغامرات الجدل » « Les Aventures de la Dialectique » وظهر كتابه « علامات » Signes عام ١٩٦٠ ، أى قبل وفاته بعام واحد . وظهر بعد وفاته العديد من الأعمال ، ساعد فى نشرها واحد من أخلص اصدقائه وطلابه هو كلود ليفور Claude Lefort وهذه الأعمال هى المرئى واللامرئى Le visible et l'Invisible عام ١٩٦٤ ، والعين والعقل L'oeil et L'esprit فى نفس العام ، « وثناء على الفلسفة وأبحاث أخرى » عام ١٩٦٥ ، « وأسلوب العالم » La prose du Monde عام ١٩٦٩ . كما ظهرت مجموعة محاضراته فى الكوليج دى فرانس فى كتاب يحمل عنوان « ملخصات محاضرات الكوليج دى فرانس « ١٩٥٢ - ١٩٦٠ » عام ١٩٦٨ .

واذا كان الفيلسوف قد وافته المنية فى ٣ مايو ١٩٦١ الا أن أعماله لا زالت تنبض بالحياة وتشكل انتاجا متجددا فقد ضاق اليوم المفكرون بالوضعية التى تحاصرهم ، خاصة فى أمريكا . وبدأ الفلاسفة الفرنسيون يراجعون البنيوية التى انتشرت انتشار الموضة فى فرنسا . وأعلنت العودة من جديد الى الفنومنولوجيا والى ميرلوبونتى بالذات كظاهرة فريدة فى الفكر العالمى .

وقد طرح الكثيرون التساؤل التالى : لو كان ميرلوبونتى ما زال حيا اليوم هل كانت آراءه تعبر عن نفس الوجهة من النظر ؟ ومما لا شك فيه أنه قد حدث تطور فى فكر الفيلسوف بدءا من « فنومنولوجيا الادراك الحسى » وانتهاء « بالعين والعقل » و « المرئى واللامرئى » وهى أعماله الأخيرة . فيرى كلود ليفور مثلا أن « بنية السلوك » وفنومنولوجيا الادراك الحسى » يمثلا انتاج الشباب ، وبعد ذلك نضج فكر الفيلسوف بشكل

ملموس منذ كتابة هذين العملين . والجديد فى عهل الفيلسوف يقاس من خلال آخر كتاباته « علامات » و « العين والعقل » و « والمرئى واللامرئى »(١) .

ولو قارنا بين « فنومنولوجيا الادراك الحسى » أول أعماله الكبيرة « والمرئى واللامرئى » الذى مات الفيلسوف قبل أن ينهيه فاننا نتبين الطريق الذى قطعه بحثا عن لغة فلسفية جديدة . لقد بدأ بالفنومنولوجيا وانتهى بالانطولوجيا ، وذلك من خلال تفكيره فى العلاقات بين الانسان والوجود بشكل عام مستخدما فى ذلك المعطيات الجديدة التى تقدمها العلوم الانسانية . لقد لعب ميرلوبونتى دورا كبيرا لا يمكن انكاره فى مجال اللغويات والتحليل النفسى وعلم نفس الطفل والانثروبولوجيا وما الى ذلك .

كما اهتم بدراسة انجازات العلوم الدقيقة خاصة البيولوجيا الى جانب مشكلات التاريخ والسياسة . وينجلى عمق تفكير الفيلسوف من خلال دراسته للتغيرات المؤثرة على كل من اللغة والفن .

وتعلن آخر كتابات ميرلوبونتى عن نصر للفلسفة على ما اسماه هو نفسه « غياب الفلسفة منذ هيجل » ... انه نصر جديد جاء نتيجة وعى جديد تجاه اللغة التى تصنع طريقا للفكر وبشكل اكثر تحديدا تجاه الأدب ، محاولة لتعبئة قوى تستخلص ما هو خفى فى هذا العالم الصامت ، أو قوى الوصف التى تتميز بها اللغة . وينكشف حجم ميرلوبونتى فى داخل الفلسفة فتكشف الأضواء التى يلقيها فى « المرئى واللامرئى » على اللغة الفلسفية قدراتها وحدودها تحت سماء يوم جديد . وهكذا يرجع

---

(1) Christian de la Campagne Penser les rapports de L'homme avec L'étre . Le Monde. Samedi 2 Mai 1981, p. 20.

الكاتب من جديد الى الفلسفة ليعلن حقيقة هامة : هو الرجوع الى المصادر Les sources (١) .

ان ميرلوبونتى هو الفيلسوف الباحث والدارس فى مجال الخبرة الانسانية ، تلك الخبرة التى لا تحددها العلاقة التقليدية بين ذات وموضوع ، بين نشاط وسلبية ، بين انسان وطبيعة ، بل على العكس حاول الفيلسوف الافلات من هذه العلاقة التى رآها تتضمن نوعا من التناقضات . فالخبرة بالنسبة له مفهوم أساسى ، بمعنى مغاير للمعنى الهيجلى . والانسان والجسم واللغة والفكر هى موضوعات يتعين تناولها فى اطارها الخاص .

ومن الخطأ الاعتقاد فى أن ميرلوبونتى اقام نسقا فلسفيا ، وانما تتضمن أعماله دائما التساؤل الفلسفى ، ويحرك هذا التساؤل آراء مقصودة تستبعد أى فكرة عن الاكتمال أو وضع حد للنقاش . لقد انجذب الفيلسوف الى التساؤل وهو المحرك الأول للفلسفة ، والنقد الذى وجهه الى موضوعات اساسية فى الميتافيزيقيا لا يمكن ان يؤدى الى أى تبسيط بل على العكس يؤدى الى تحرير الأسئلة من الاجابات التى كانت تمسك بخناقها ، فهو يحرر مثلا موضوعات كالذات والانسان والطبيعة والتاريخ والتعريفات التى حاولت الانساق الميتافيزيقية الكبيرة افرازها(٢) .

لقد نقد ميرلوبونتى كلا من الماركسية والبنيوية ، وكانت البنيوية قد بدات تكتسب اهتماما متناميا أثناء حياته، تزايد بشكل ملحوظ فى مجالات عدة بعد وفاته . لقد كتب مالوبونتى فى مواضع عديدة مبينا انه لابد من الرجوع الى ماركس ، الا انه رجوع الى مصدر من المصادر الكلاسيكية

---

(1) Claude Lefort . Sur une colcne absente . Ecrits autour de Merleau Ponty . Paris . Gallimard 1978 p. XVIII.

(2) Christian de la Campage Op Cit p 20

كغيره من المصادر الأخرى ، دون محاولة للعثور لديه على تصور شامل للعالم أو مبررات للالتزام السياسى . والنقد الذى وجهه الى ماركس لا يقصد من وراءه الغاء لفكر ماركس او التاريخ او السياسة . وقد ادى اختلاف ميرلوبونتى وسارتر حول الماركسية الى قطيعة بين الرجلين ، فقد وجد ميرلوبونتي ان الاتجاه في الازمنة الحديثة قد اصبح ماركسيا اكثر من اللازم . وقد رأينا كيف عاد سارتر بعد ذلك الى مواقف سابقة له ونقد بالفعل الماركسية . أما البنيوية فعلى الرغم من انها لم تكن قد اكتسبت أرضا بعد الا أن ميرلوبونتى رأى فيها شكلا جديدا من أشكال الوضعية . وسوف تتناول فى مواضع اخرى من الرسالة هذه الموضوعات بالتفصيل .

لقد شاء القدر ان يموت الفيلسوف وهو فى الثالثة والخمسين من عمره ... دون أن ينتهى من اكمال العمل الذى كان يحلم ببنائه ... حقا ان التساؤل الفلسفى بحكم تعريفه مصيره الى عدم الاكتمال ، الا ان الأعمال غير المنتهية تتعرض فى العادة لقراءات متعددة . والسؤال المطروح الآن هو : هل نقرأ ميرلوبونتى كما ينبغى علينا أن نفعل ؟ ... وفى الواقع ان هذا الفيلسوف الكبير ظل فترة طويلة غير معروف بدرجة كافية فقد صاحب انتشار البنيوية اهمال لميرلوبونتى ، ولعل العودة التى نشاهدها اليوم تستمر ، فهو واحد من الفلاسفة القادرين على مساعدتنا فى فهم العصر الذى نحياه حاليا ، وذلك من خلال منظور واضح يتناول كلا من الانسان والتاريخ ، منظور قل أن نجد مثله لدى فلاسفة معاصرين آخرين .

ويعتبر البعض ميرلوبونتى آخر الفلاسفة قبل البنيوية ، وقبل ان تأخذ العلوم الانسانية المكانة التى هى عليها اليوم ، ومحاولتنا معرفة الطريقة التى حاولت من خلالها فلسفته النظر الى العالم قد تمدنا بعناصر تساعدنا على فهم المأزق الذى نعيش فيه حاليا(1) .

---

(1) Bernard Sichère Merleau-Ponty ou le Corps de la Philosophie. Grasset. Cité dans Robert Maggiori Op Cit. p. 20.

الفصـــل الأول

مصـــادر فلســفة ميرلوبونتى

تمهيـــد

١ ـ الفنومنولوجيــا

تمهيــــد

أولا ـ هيجـــل

ثانيا ـ هوسرل

٢ ـ الوجـــودية

تمهيـــد

أولا ـ هيدجـــر

ثانيا ـ ســارتر

تمهيـــــــد :

تعرض الفيلسوف بحكم الفترة الزمنية التى عاشها ، وبحكم المهمة التى عمل جاهدا على تحقيقها وهى التفلسف ، تعرض لمؤثرات عديدة تركت بصمات واضحة على فلسفته ، سـواء كان موقفه ازاءها هو القبول او الرفض أو النقد . فالفيلسوف لا يبدأ فى العادة من فراغ ولا يتشكل تفكيره واتجاهه الفلسفى من تأمل مجرد للعالم والانســان وانما يبدأ فى العادة من حيث انتهى الآخرون ، ثم تنصهر قراءته ومعلوماته فى بوتقة مصطبغ بطابع الفيلسوف الخاص وابداع فكره الخى وظروفه التاريخية . ومما لا شك فيه ان ميرلوبونتى قد تأثر بتيارين اساسين هما : الفنومنولوجيا والوجودية ، وذلك بالاضافة الى مؤثرات فرعية أخرى لا ينكر أثرها مثل المـاركسية ، واللغويات البنيوية ، وعلم نفس الجشتالط ، والتحليل النفسى .

١ ـ الفنومنولوجيـــا :

تمهيـــــــد :

تعتبر الفنومنولوجيــا اساسا منهجا او طريقة للبحث اكثر منهــا مذهبا فلســفيا أو مدرســة أو نظـاما بالمعنى التقليدى . وتشتق كلمــة فنومنولوجيــا ...... Phenomenology من كلمتين يونانيتين ، الأولى .... Phainesthai اى يظهر والثانية logos وتعنى « كلمــة » او دراســة .. وقد احتفظت الترجمة الانجليزية بحدى التعبير : فمن ناحية توجد الظاهرة « Phenomenon » ومن ناحية أخرى يوجد المنطق Logic ، مما يعنى ببساطة « دراسة الظاهرة »(١) .

لقد اراد هوسرل اعادة تشكيل الفلســفة بالمعنى المجدد والأصيل وهى دعوة للفلســفة كى تصبح فنومنولوجيا بحق ، اى دراســة للظواهر . ولا يفوتنا هنا ان نميز بين الفنومنولوجيا واتجاه آخر طبيعى يدعى

(1) Phillip Pettit . On the Idea of Phenomenology, Dublin Scepter Books 1969 p. 9.

الفنومنالية « Phenomenalism » ، يقوم على القول بأن المعرفة محدودة بالمعلومات التى تقدمها الخبرة ، وبالتالى فان الذى يبحث عن المعرفة فى هـذا المذهب لا يلجأ الى التعالى عن عالم الظواهر ، أى هى المذهب الذى يسـلم بالخبرة المباشرة بالواقع التجريبى(١) . هـذا بينما الاتجاه الفنومنولوجى ، على الرغم من قيامه على الاسـتقصاء المباشر للخبرة ، الا انه يقصد من وراء ذلك الوصـول الى عالم المـاهيات .

وقد اطلق البعض على هـذا الاتجاه إسـم الحركة الفنومنولوجية لأنها متحركة ، وليست متوقفة ، ولها فترات دينامية ، كما يتوقف تطورها على مبـادىء داخليـة وعلى « الأشـياء » وعلى بنيـة المجـالات التى تصـادفها . وهى تضم مثل النهر تيارات متوازية عديدة متصلة ببعضها البعض ولكنها غير متطابقة ، وتتحرك بسرعات مختلفة . ولهذه التيارات نقطة بداية مشـتركة ولكن من غير الضرورى أن يكون لها هدف محـدد مشـترك يمكن التنبوء به . وهى تتفق مع خاصية الحركة فى أن مكوناتها تتفرع فى اتجاهات مختلفة . ويمكن تشبيه مسار هوسرل داخل الحركة بأنه لولبى ، يدور حول نقطة داخلية فى المركز يمكن تسميتها ظاهرة الكون الذاتى . ويلتقى أتباعه به فى نقطة ويتبعونه فى مسار يكون هو نفسه قد عدل عنه . وتتشعب اليوم الاتجاهات النابعة عن الفنومنولوجيا ، ولا يعنى هـذا ان هذه الاتجاهات يتعارض ويلغى بعضه . وانما تمثل هـذه الاتجاهات المضى نحو مهام رئيسية ومحددة للحركة داخل النمط الكامل لمهمة الفنومنولوجيا ، وهو البحث الوصفى الموضوعى والذاتى للظواهر فى كامل أتساعها وعمقها(٢) .

---

(1) R. B. Macleod . Phenomenology in D. L. Sills (ed.) International Encyclopedia of the Social Sciences . The Macmillan Co. 1968 Vol. 12 pp. 68 - 71 p.68 —

(2) Herbert Spiegelberg. The Phenomenological Movement A Historical Introduction. Vol .1. The Hague, Martinus Nijhof 1969, p. 2.

وتوجد بعض المحاولات التقليدية السابقة التى قد تعتبر سوابق للفنومنولوجيا مثل فلسفة القديس اغسطين . أما الحركة الحديثة فتبدأ مع ديكارت ويتضمن منهجه تعليق كل المعتقدات وقبول الأفكار التى تتبدى بوضوح وتميز الى حد استبعاد أى شك واعتبارها افكارا صادقة . وفى الواقع أن فنومنولوجيا هوسرل ترجع الى ديكارت كما تأخذ عن التحليلات النفسية لوليم جيمس كما تأخذ عن برنتانو ، وخاصة نظريته فى القصدية (١) .

وان كان هيجل أول من استخدم التعبير فنومنولوجيا فى كتابه « فنومنولوجيا الروح » الا انه ليس مؤسس هذا الاتجاه ويرجع الفضل فى تأسيسه الى هوسرل . وقد اختلفت الآراء حول ما اذا كان هيجل فنومنولوجيا ام لا ، الا اننا اخترنا الحديث عنه داخل اطار الاتجاه الفنومنولوجى لان الفنومنولوجيين الفرنسيين اعتبروه داخل الحركة (٢) ، وكذلك لتأثيره الكبير على ميرلوبونتى . وقد تركز الاتجاه الفنومنولوجى فى الفترة الأولى فى ألمانيا ، وخاصة فى المرحلة الزمنية السابقة على الحرب العالمية الثانية ، ثم انتقل الى أجزاء أخرى من العالم ابتداء من عام ١٩٣٥ .

ولقد نشأت الفنومنولوجيا بشكل فعال فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر نتيجة ظروف وعوامل كانت موجودة فى الحقل الفلسفى وكان لها تأثيرها . ولا يتسع المجال لذكر هذه العوامل ، ويكفى أن نقول انها سببت مجتمعة أزمة فى الاتجاه الفلسفى ، فأصبحت الفلسفة تواجه تهديدا من الخارج بسبب فقدانها لوضعها المتميز فى مواجهة العلم مما كان له تأثيره على دورها ، وأصبح أمامها محاولة اللحاق بالعلم أو الحفاظ على مستوى مساو له او كاحتمال ثالث البحث عن أساس جديد . وهذا هو ما قام به هوسرل كى يخرج الفلسفة والعلم من الأزمة .

---

(1) Macleod. op. cit. p. 68.

(2) Spiegelberg op . cit. p. 12.

وقد تكشف بالفعل أمام بعض الفلاسـفة من امثال هوسرل وبرجسون وبعد ذلك مونييه وميرلوبونتى وجيرفتش ، ان الظاهرة الانسانية ليست كالظاهرة الطبيعية وأنها من نوعية مخالفة . واذا كانت الظاهرة الطبيعية كما ، فالظاهرة الانسانية كيف ، واذا كانت الظاهرة الطبيعية يمكن قياسـها فالظاهرة الانسـانية تند عن القياس ، واذا كانت الظاهرة الطبيعية يمكن التنبوء بمجراها ووقوعها اذا علمنـا قانونها وسيطرنا عليهـا ، فالظاهرة الانسانية تند عن القانون وتتميز بحرية باطنة فيها لا يمكن التنبوء بمجراها ووقت وقوعها أو بأشكالها المستقبلة ، وإذا كانت الظاهرة الطبيعية موضوعا فان الظاهرة الانسـانية أقرب الى الذات ، فالانسـان ذات وليس موضوعا وهو ما عناه الوجوديون بعد ذلك بلفظ التعالى(١) .

وكان « لفلسـفة الحياة » عنـد دلتاى ومنهجه فى الفهم الذاتى أثرهما الذى لا يمكن انكاره على الفنومنولوجيا . لقد حاولت هذه الفلسفة حل أزمة العلوم الانسانية فاعتبرت ميدانها عالم الحياة ، كما فرقت بين علم الانسـان وعلم الطبيعة وهى التفرقة التى أسماها هوسرل فيما بعـد بالتفرقة بين علوم المـاهيات وعلوم الوقائع(٢) .

وقـد اعتبر دلتاى الحياة الموضوع الوحيد للفلسفة ، وكفيلسوف تجريبى رفض اى معنى للتعال : فلا يوجد اى شىء يتجاوز الحياة ، ولا يوجد شىء فى ذاته كما لا يوجد أى مطلق ميتافيزيقى أو فردوس أفلاطونى . ومن هنا فقد اعتبر الفيلسوف جزءا من الحياة ولا يمكن معرفة الحياة الا من الداخل لأنه لا وجود لبداية مطلقة للفكر أو لهيكل من المعايير المطلقة خارج الخبرة . ومن هنا يصبح كل تفكير فى الحياة وما يصحبه من مبادىء تقيمية وخلقية نتاج لأفراد معينون يعيشون فى زمان ومكان

---

(١) حسن حنفى ، الظاهريات وأزمة العلوم الأوربية . الفكر المعاصر عدد ٥٩ يناير ١٩٧٠ صص ٣٨ – ٥٠ ، ص ٣٩ .

(٢) المرجع السـابق ص ٤١ .

معين ، تحددهم وتؤثر فيهم الظروف ووجهات النظر والعصر الذى يعيشون فيه .. ويرى دلتاى أن ما نعيشه ونختبره بالفعل هى الحياة نفسها فى غناها وتنوعها . ولا يعنى هـذا بالنسبة لدلتاى الاكتفاء بالنظر الى الأفراد وحدهم وانما الهدف هو الوصـول الى نظرة شـاملة للواقع . من أجل هـذا يبدأ الفيلسوف من المعانى التى يضفيها البشر على عالمهم ، فيصبح جزءا من الحياة ومتأثرا بظروف عصره مثل الآخرين ، ويصبح مصدر قوة فيستطيع التوصل الى المعنى عن طريق خبرته الخاصـة . فهـو يدرك عمـل عقله وكيف تولد الأفكار احساسات ثم كيف تتحـول الاحساسات الى ميـول . انه يعلم الخاصـية الزمانية لحياتنا مع تعاقب اللحظات التى تربط الحاضر بالخبرة ، ويتذكر المـاضى ويتصور المستقبل . الفيلسوف مثل غيره من البشر يسـتخدم نفس المبادىء من اجل تنظيم خبرته الخاصـة ، ويسميها دلتاى مقولات الحياة . ويعتبر تحليل هـذه المقولات حجر الزاوية فى فلسـفته (١) .

وكان دلتاى أول من أثار موضوع الفهم الذاتى .. Verstehen بطريقة واعية وفى سـياق اجتماعى لم يكن قد اتضح تماما بعد . ولم يكن يسـع دلتاى كشاعر الا أن يرى الفرد ، بخبرته وشعوره وفهمه ، كممثل للواقع الانسانى الأساسى ، لذا كانت مهمة الفهم الذاتى هى التوصل الى معرفة للفرد فى تعقده وبسـاطته خلال تلك الشـبكة المعقدة من العلاقات الاجتماعية المتداخلة . ويتضمن الفهم الذاتى فى رأيه عناصر عدة منهـا المشـاركة الوجدانية والتعاطف ، ثم عملية اسـتعادة الخبرة واعادة بناء الحياة موضع الدراسـة (٢) .

---

(1) H. P - Rickman Dilthey , Wilhelm - in p. Edwards (ed) The Encyclopedia of Philosophy. New York, The Macmillan Co. 1967 pp. 403 - 407, p. 405

(٢) علا مصطفى أنور ، التفسـير فى العلوم الاجتماعية ، دراسة فى فلسـفة العلم . القاهرة ، دار الثقـافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٨ ص ٢١١ - ٢١٢

ويقوم الهدف الأول للفنومنولوجيا على توسيع وتعميق خبرتنا المباشرة ، وذلك عن طريق الاهتمام بالظواهر بشكل أكثر عمقا من النزعة التجريبية التقليدية ، مع مراعاة القيام باستبعاد تام للتصورات والأحكام المسبقة أى الأنماط المعتادة للتفكير . ويعتبر « مبدأ البساطة » احد التصورات المسبقة التى ترفضها الفنومنولوجيا ، وتاخذ على العلم الحديث البدء بهـا بما ينتج عنه الانتهاء بتعبير مجدود عن التصورات العلمية . فمبدأ البساطة يدعى انه يزودنا بصورة فريدة وكاملة عن الواقع بينما هو ينتهى الى تضييق مجال الخبرة(١) .

ويبحث المنهج الفنومنولوجى الظواهر المحددة كما يبحث الماهيات العـامة .... Wesensschau ولا يوجد حدس سليم للماهيات دون حدس سابق للظواهر المحددة . وقد تكون هـذه الظواهر معطاة عن طريق الادراك الحسى أو عن طريق المخيلة ، او بواسطة الاثنين معا ، ويجب من أجل فهم الماهية أن ننظر الى هـذه الظواهر باعتبارها أمثلة او شواهد تقوم مقام الماهية العامة . اى أن حدس الظواهر المحددة يعتبر خطوة ضرورية من أجل فهم الماهيات العامة .

ويتضمن البحث فى الظواهر المحددة ثلاث خطوات رئيسية هى الطور الحدسى والطور التحليلى والطور الوصفى . ويعتبر الأول عملية قائمة على التركيز على الموضوع دون الاندماج فيه حتى لا نفقد النظرة النقدية اليه . وتعتمد هـذه العملية على ملاحظة الظاهرة وأحيانا المقارنة بينها وبين الظواهر الأخرى المرتبطة بها بهدف تسجيل التشابهات والاختلافات توصلا الى ادراك تميز الظاهرة موضوع الدراسة عن غيرها(٢) .

---

(1) Spiegelberg op. Cit . p. 565

(2) Spigelberg Op. Cit . p. 566.

- أما التحليل الفنومنولوجى فهو خطوة لا تنفصل عن كل من الحدس او الوصف ، الا أنها تستحق اهتماما خاصا لأنها توضح العلاقة بين الفنومنولوجيا ومختلف الأنظمة التى تتبنى اسم التحليل المنطقى أو الفلسفى • ان هذه الانظمة تقوم على تحليلات لبعض التعبيرات اللغوية بهدف كشف بعض التعبيرات المساوقة لها والتى تتكون من عدد اقل من التعبيرات وتملك بناء أبسط ، وذلك لاحلالها محل التعبيرات الأصلية • اما التحليل الفنومنولوجى فهو بعكس السابق لا يهتم أساسا بالتعبيرات اللغوية ، قد يحدث أحيانا أن يبدأ الفنومنولوجى من بعض الجمل المتميزة ويحاول تحديد معناها وكشف ما يشوبها من غموض ولكن هذا التحليل المبدئى ليس الا اعداد لدراسة الظواهر التى تشير اليها التعبيرات ، فالتحليل الفنومنولوجى هو تحليل للظواهر نفسها وليس للتعبيرات التى تشير اليها(١) •

وتصاحب خطوة التحليل خطوة أخرى هى الوصف الفنومنولوجى ويحدث أحيانا أن يبالغ فى هذه الخطوة الى درجة وصف الاتجاه الفنومنولوجى كله بأنه علم وصفى • ولا شك انه توجد خطورة مؤكدة فى البدء بوصف الظواهر قبل فحصها حدسيا وتحليليا • وهذا ما تقع فيه الفنومنولوجيا احيانا عندما تبادر بالوصف قبل التأكد من الشىء الذى تصفه • ويؤسس الوصف الفنومنولوجى على تصنيف الظواهر ، ويفترض اطارا مكونا من قوائم للمجموعات وكل ما على الوصف ان يفعله هو أن يحدد مكان الظاهرة بالنسبة لنسق من المجموعات الموجودة من قبل ••• ويتميز الوصف الفنومنولوجى بصفة خاصة بأنه وصف انتقائى لأنه من المستحيل التوصل الى كل الخصائص المميزة لظاهرة ما ، خاصة الخصائص التى تربطها بالظواهر الأخرى • ويعتبر الانتقاء ميزة الى جانب كونه ضرورة : فهو يجبرنا على التركيز على الخصائص الجوهرية والتجريد من الخصائص العرضية غير الجوهرية ومن هنا يتضمن الوصف الاهتمام بالماهيات(٢) •

(1) Ibid p. 669.
(2) Ibid p 672.

ويعتمد علم النفس على الفنومنولوجيا من أجل توضيح تصوراته الأساسية مثلما تعتمد الفيزياء على الرياضيات من اجل توضيح افكارها الرئيسية . ويتعين الا تطغى هذه المقارنة على واقعة كون الفنومنولوجيا، تقع فلسفيا فى مكانة أعلى من الرياضيات ، ذلك ان تصورات الرياضة تحتاج الى توضيح فنومنولوجى . وتقع الفنومنولوجيا فى مكانة أعلى من المنطق بمعنى أنها عن طريق استقصاءها للبنيات الأساسية للخبرات الخاصة بالتفكير والمعرفة تساعد على نقل افكار المنطق الى مرحلة من « الوضوح والتحديد الابستمولوجى » فهى تساعد على توضيح أسس المعرفة ذاتها (١) .

والفنومنولوجيا تريد للفلسفة أن تصبح علما دقيقا محكما أو دراسة وصفية محضة ، فهى لهذا تأخذ على الفلسفة الكلاسيكية اهتمامها بالتركيبات العقلانية القائمة على مفاهيم مجردة ، كما تعيب على الكثير من فلاسفة الماضى اهتمامهم بتحليل المفاهيم النفسية الباطنية وكأنما هى مجرد حالات ذاتية مستقلة تشير الى عالم شخصى قائم بذاته . وحينما يدعو هوسرل الفلاسفة الى الاقتصار على دراسة الظواهر فانه لا يعنى بهذه الكلمة سوى تلك المعطيات او الوقائع التى تبدو للوعى أو الشعور ، فالفنومنولوجيا تريد أن ترتد الى عالم « المعطيات » أو عالم « الأشياء » لكى نتعرف على هذا الذى ندركه أو نستشعره ، أو نتعقله ، أو نفكر فيه ، أو نتحدث عنه ، دون أن تعمد الى وضع فروض او تقديم تفسيرات . ومن هنا فان هوسرل يريد للفنومنولوجيا ان تضرب صفحا عن علوم الطبيعة وان تتخلى فى الوقت نفسه عن كل نزعة تجريبية لكى تقتصر على الدراسة الوصفية البحتة لوقائع الفكر والمعرفة ، على نحو ما نحياها فى صميم وعينا . ومعنى هذا أن فلسفة الظواهر لا تتخذ من اية نظرية من نظريات المعرفة نقطة انطلاق لها ، بل هى

---

(1) Edo Pivcevic Phenomenology and Philosophical Understanding. Cambridge University Press 1975 p. VIII.

ترفض كلا من الواقعية والمثالية ، لكى تبحث من جديد عن « فلسفة أولى » تكون بمثابة « علم البدايات » (على حد تعبير هوسرل نفسه)(١) .

ويعتبر الوعى والعالم الجانبين الرئيسين فى الفنومنولوجيا ، ومهما اختلف الفنومنولوجيون فمما لا شك فيه أن هدفهم الأساسى هو وصف وتحليل الوعى الانسانى . ويتضمن هذا المشكلة العامة القائمة على التساؤل : كيف يتكون الوعى من مختلف اشكال القصدية ؟ اى أن السؤال الرئيسى هو : ماذا نفعل كى نختبر الأشياء داخل ذاتيتنا وكيف نستطيع كفنومنولوجيين أن نتوصل على الرد على السؤال : كيف ينبنى الواقع وكيف يدرك فى أفعار الوعى(٢) .

ومما لا شك فيه أن الفنومنولوجيا قد تطورت بعد هوسرل على أيدى اتباعه سواء القائلين بالفنومنولوجيا الوجودية أم الوجوديين أم الفنومنولوجيين الذين نقلوا الفنومنولوجيا الى مجالات أخرى ، مثل الفرد شوتز الذى نقلها الى العالم الاجتماعى .

أولا ـ هيجل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) :

اخترنا أن نتحدث عن هيجل (جورج فيلهلم فريدريك هيجل) ، باعتباره من المصادر المؤثرة على فلسفة ميرلوبونتى ، فى اطار الاتجاه

---

(1) Husserl : Ideas, General Introduction to Pure Phenomeno logy p . 28 Quoted in

زكريا ابراهيم ، دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، القاهرة ، مكتبة مصر ١٩٦٨ ص ٣٤٠ .

(2) E. A. Tiryakian . Sociology and the Existential Phenomenology in M. Nattanson (ed.) Phenomenology and the Social Sciences . Vol. I. Evanston : North Western University Press 1973 pp . 178 - 222 p. 190.

الفنومنولوجى . فقد بشر مؤلفه الشهير « فنومنولوجيا الروح « phénoménologie de l' Esprit »باتجاه فلسفى جديد ، فبالاضافة الى انه أول من استخدم التعبير فنومنولوجيا فى عنوان كتابه فانه قد اصر على اعتبار الفلسفة علما وعلى التاكيد على أولوية الوعى – أو الذاتية – واعتباره نقطة بداية لنسقه الفلسفى . كما انه حرص على وصف الخبرة الانسانية كما هى ، باعتبارها عملية متحركة بشكل مستمر . الا ان هذا لا يعنى ان هيجل مؤسس هذا الاتجاه فهوسرل هو صاحب هذا الفضل ، فقد رفض هيجل الحدس أو المعرفة المباشرة والاستبصار داخل الأبنية الأساسية كما لم يرد لديه اى ذكر لتعليق الحكم مثلما نجد فى نزعة الرد عند هوسرل وكلها اشياء ساهمت فى بلورة هذا الاتجاه .

وبينما لا تعتبر الحركة الفنومنولوجية الألمانية هيجل فيلسوفا فنومنولوجيا بالمعنى الكامل ، فان الفنومنولوجيين الفرنسيين يعتبرون وجوده فى قلب الحركة الفنومنولوجية شيئا مفروغا منه(١) .

وهناك خاصية واحدة فى فنومنولوجيا هيجل قد تضعه بالقرب من هوسرل وهو انه يتعامل أيضا مع ظواهر او مظاهر ، أو بشكل أكثر تحديدا مع مظاهر الروح اى تجلياتها كما تظهر أمام « ذاتها » . وعلينا أن نحذر فى استخدام التعبير « مظاهر » فان مظاهر الروح لدى هيجل تمثل مراحل فى تطور تاريخ الوعى ، وبهذا المعنى يكون اهتمامه بمشكلة انطولوجية ، والمظاهر ما هى سوى تحققات متطورة لمثال من « الوعى العلمى » . أما عند هوسرل فالمشكلة معرفية ، فالمظاهر لديه هى وجهات نظر يظهر من خلالها شىء مشابه كما يحدث بصفة خاصة فى الادراك الحسى ، وبالقدر الذى لا تحل فيه هذه المظاهر مكان الشىء الذى يظهر من خلالها . وبالتالى يكون المظهر لدى هيجل هو تعبير عن تطور كيان

---

(1) Spiegelberg op. Cit. p . 12.

ما فى الواقع ، وهو العلم ، وليس هو الطريقة التى يظهر بها موضوع ما من خلال مظاهره أمام الوعى كما لدى هوسرل(١) .

وقد اعترف ميرلو بونتى بقيمة المنهج الجدلى كما أشار الى أهمية « فنومنولوجيا الروح » باعتباره مؤلفا ممتازا لا يخلو من نزعة وجودية . فقد اهتم ميراوبونتى بالفلسفة الهيجلية فحاول فى بعض أبحاثه استكشاف العناصر الوجودية فى هذه الفلسفة(٢) .

حقا لقد ابتعد ميرلوبونتى فى كتابه « علامات » « والمرئى واللامرئى » شيئا فشيئا عن هيجل الا أنه ظل يعتبر الجدل أو الديالكتيك مجالا للبحث ، الا اننا كى نحتفظ بروحه ، من وجهة نظر ميرلوبونتى ، فعلينا الا نذكره ، لأننا لو حاولنا صياغته فسوف نغير من طبيعته(٣) .

وفى الواقع ان تأثير هيجل لم يقتصر على ميرلوبونتى وحده فقد ظل فكر هذا الفيلسوف الألمانى مسيطرا على القرن التاسع عشر بأكمله فلا يمكن فهم الماركسية أو الفاشيه بمعزل عن فلسفة هيجل . كما امتد هذا التأثير الى القرن العشرين ، فتدين الانثروبولوجيا الثقافية فى أمريكا وفلاسفة التاريخ من أمثال توينبى لهيجل ، ثم امتد هذا التأثير ليشمل الوجودية مع كيرجارد وياسبرز وهيدجر وسارتر . هذا بالاضافة الى ظهور نزعات هيجلية جديدة من مطلع القرن العشرين فى انجلترا مع جرين Green وبرادلى Bradly وفى أمريكا مع رويس Royce ، أرادت العودة الى نزعة هيجل المثالية من أجل وضع مذاهب انطولوجية جديدة . كما

---

(1) Ibid p. 14 - 15.

(٢) زكريا ابراهيم ، دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، القاهرة ، مكتبة مصر ١٩٦٨ ، ص ٥٤٤ .

(3) Francois Heidsieck . L'Ontologie de Merleau-Ponty. Paris : Presse Universitaire de France , 1971 p. 21.

ظهرت نزعات مضادة كرد فعل للهيجلية على راسـها النزعة البراجماتية مع ديوى والنزعة التطورية مع برجسون · ويرجع هـذا كله الى اننا بازاء فيلسوف اثار قضايا هامة ومتنوعة فى عالم الفكر ، يقف بازاءها الفلاسفة اللاحقون بالرفض او التاييد · وقد ذهب ميرلوبونتى الى القول بان هيجل هو اسـاس كل شىء عظيم فى الفلسـفة منذ قرن من الزمان فهو مثلا أسـاس المـاركسية ونيتشه والفنومنولوجيا والوجودية الألمـانية والتحليل النفسى(١) ·

وقد اختلف مؤرخو الفلسـفة فى تفسـير مذهب هيجل ، فقيل عنه أنه عالم لاهوتى وفيلسوف محافظ يحاول تحقيق التصالح بين الأشـياء جميعا والمحافظة على الأوضاع كما هى · وذهب البعض فى الوقت نفسه الى القول بأنه أكبر فيلسوف ثورى بمنهجه الجدلى ، وقيل أنه فيلسوف تجريدى مثالى أراد ان ينطلق فى سـماء المجردات ، بينما راى آخرون أنه فيلسوف واقعى تاريخى · وينظر اليه البعض على أنه فيلسوف دينى مسيحى مؤمن ، بينما يرى آخرون انه من دعاة الالحاد · وهكذا تعددت الآراء من حوله الا أنه بقى برغم هـذا رائد المنهج الجدلى ومن أكبر الفلاسفة المثاليين فى العصر الحديث ·

واذا نظرنا الى حياة هيجل نجد أنه ولد عام ١٧٧٠ فى شتوتجرت بالمـانيا ، ونشأ نشأة بورجوازية تقليدية · وبدأ دراساته بمجموعة من الدراسـات الدينية اللاهوتية فى طوبنجن ، واعجب بجوته بالرغم من اختلافه معه ، كما تأثر بالثورة الفرنسية ولكنه تحول عنها بعد تعيينة مدرسا فى برن بسويسرا ، الا انه ظل معجبا بأهدافها لاقامة دولة وطنيـة · وكان للتفكير اليونانى ابلغ الأثر عليه حيث قرأ الدراما والفلسـفة اليونانية وتأثر بها وبخاصة فلسـفة افلاطون وارسطو ، كما كان يحلم فى شـبابه مع صديقه الشـاعر هيلدرن ببعث هـذا العالم الذى مات واندثر ·

(1) Maurice Merlean - Ponty . Sens et Non · Sens. Paris : Nagel . 1966,- p. 109.

وقد تأثر هيجل فى الفترة الأولى بالنزعة الرومانتيكية وظهر هـذا الأثر فى مؤلفاته الأولى أو مؤلفات الشـباب ، ونذكر منها المقالات التى نشرها فى مجلة فلسـفية أصدرها مع صديقه الفيلسوف شلنج وهى : « فى طبيعة النقد الفلسفى » ، « والحس المشـترك وتناوله للفلسـفة كما يظهر من تحليلات هركروج Herr Krug » ، و « المذهب الشكى وشولتز » Schultz و « الايمان والمعرفة » ، و « فى الطرق العلمية لدراسة الحق الطبيعى ومكانته فى الفلسـفة العلمية وصلته بعلوم القانون الوضعية » . وقد كتب المقالات كلها فى الفترة من ١٨٠٢ الى ١٨٠٣(١) . كما كان محور اهتمامه فى كتاباته الأولى موضوعين رئيسيين : كيف يقاوم لاهوت السابقين، وكيف يتجاوز ميراث كانط، وله فى ذلك كتابات غير منشورة(٢).

وقد ظهر التعبير « فنومنولوجيا » فلسفيا على يد هيجل فى أهم كتبه « فنومنولوجيا الروح » الذى نشر عام ١٨٠٧ ، واعتبره هيجل مدخلا الى نسقه الفلسـفى . ثم صدر له عام ١٨١١ موسوعة العلوم الفلسـفية « Encyclopedia of Philosophical Science » . وفى الأعـــوام ١٨١٦ ـ ١٨١٧ نشر كتاب « علم المنطق Science of Logic فى جزئين وفى عام ١٨٢٠ صدر له كتاب « فلسـفة الحق Philosophy of Rights ويدرس فيه فكرة الحق والقانون كما يشـير الى نواحى سياسية ، وقد نشر بعد موته « محاضرات فى فلسفة التاريخ » عام ١٩٣٧ ، و « دروس فى علم الجمال » ، و « محاضرات فى فلسـفة الدين » ، و « دروس فى تاريخ الفلسـفة » .

---

(١) هيجل ، محاضرات فى فلسـفة التـاريخ . الجزء الأول : العقل فى التـاريخ ترجمة امام عبـد الفتاح ، مراجعة ، د. فؤاد زكريا ، بيروت دار التنوير للطباعة والنشر ١٩٨١ ص ١٣ .

(2) Carl J. Fredrick (ed.) The Philosophy of Heigl. New York : The Modern Library 1954, p. XX.

والمبدأ الأساسى الذى تقوم عليه فلسفة هيجل هو التوحيد بين الفكر والوجود ، لذا فهى تمثل أعلى صورة من صور النزعة العقلانية المثالية .... rationalism فهو يفترض أن العقل يستطيع أن يعرف كل شىء بل يذهب فى مؤلفه « فلسفة التاريخ » الى أن العقل هو الذى يحكم العالم وأن ما يسير الأحداث التاريخية هو مبدأ عقلى صرف . ولما كان العقل منبث فى صميم الوجود فلا يمكننا مطلقا أن تفصل الذات عن الموضوع أو الفكرة عن الوجود أو العقل عن الحقيقة الخارجية . وهذا مما يجعل فلسفة هيجل فلسفة مثالية ترفض كل فصل بين المعرفة والوجود أو تتجه الى الاهتمام بالمشكلة النقدية وحدها دون الخوض فى المشكلة الانطولوجية ، ومن هنا توحيده بين المنطق والميتافزيقا .

ان الوجود بالنسبة لهيجل نسيج عقلى ، والفكر ليس وقفا على الذات التى تدرك ولكنه يمثل منطقا كليا أو لوغس يشيع فى الوجود بأسره لأن الوجود مصبوغ بالصبغة العقلية . ومهمة الفلسفة أن ترقى بكل شىء الى مستوى التصور أو الفكرة الشاملة ..Conecpt . ويرى هيجل أن الأصل فى الفلسفة أنها لا تفهم الشىء على مستوى الحدث أو الوجدان وانما يفهم الشىء اذا ارتفع الى مستوى الفكرة الشاملة ، وهى تساوى عنده المطلق أو الله نفسه لأنه يمثل العقل وهو نفسه منطق الوجود .

وأهم كتبه على الاطلاق واكثرها تأثيرا على ميرلوبونتى هو مؤلفه الشهير « فنومنولوجيا الروح » حيث قدم هيجل منهجا جديدا للتفلسف هو المنهج الجدلى أو الديالكتيكى ، كما أراد للفلسفة أن تتخذ صبغة العلم ، وينظر الى العلم هنا بمعنى النظام أو النسق الفكرى . ويرى هيجل أن مهمة الفلسفة هى تقديم نسق كلى للوجود بأسره . فلابد للفلسفة أن تصبح علما ، والعلم هو صياغة للوجود على صورة مذهب عقلى مطلق يفسر كل شىء . لهذا فان الفلسفة الهيجلية فلسفة عقلية منطقية ترى أن العقل يفسر كل شىء وترفض منذ البداية فكرة الشىء فى ذاته أو الحقيقة المطلقة :

وقد درس هيجل فى « فنومنولوجيا الروح » النمط التطورى للمعرفة من ابسط أشكال الوعى وأكثرها انخفاضا الى اعلاها واكثرها تعقيدا . وقد أعطى عرضا منظما لمختلف اشكال الوعى فى منظور تاريخى عالمى . وقام بتأويلها كمراحل فى تطور روح العالم خلال تاريخ العالم وقد وصف فى كتابه هـذا رحلة الوعى فى اتجاهه نحو ما اسـماه المعرفة المطلقة ، المعرفة التى تكتسبها الروح فى النهـاية من خلال تطورها الخاص ومن خلال ماضيها(١) .

ويرتكز نســق هيجـل على فكرة رئيســية فحواها أن المطلـق « absolute » قد انبثق فى البداية بصورة عقلية مجردة ، فهو تجرد فكرة خالصـة . ولكن قد شاء هـذا الكلى المجرد أن يتحقق بمعنى أن يتجسد ويكتسب وجودا موضوعيا ، أى ان يتحول من مجال الفكر المجرد الى مجال الطبيعة ليتحقق ويصبح عالم الطبيعة . لكن هـذا الكلى المجرد قد اغترب عن ذاته وتحول الى طبيعـة ، او تجسد عينيا فى الطبيعـة باعتبارها الآخر أو الغير أو المباين بالنسـبة له . ثم ما لبث هـذا الكلى أن ارتد من جديد الى ذاته بعد تحققه عينيا فى الطبيعـة ليصبح الكلى العينى اى الكلى الذى اثرى ذاته بتحققه فى الطبيعة ؟ واستعادة الكلى لذاته تتم عبر الروح البشرية من خلال التاريخ الانسانى والطبيعـة .

ولذا ما تساءلنا لمـا كل هـذا ، فان الرد يتمثل فى أن هـذا هو جوهر منطق الجدل عند هيجل : فكل ظاهرة تحمل فى باطنها نقيضها ، فالكائن الحى يحمل بذور الموت وكل شىء هو فى آن واحد نفسه وضده . ويمثل هـذا كل دراما للوجود بالنسبة لهيجل . فالكلى العينى أصبح هو المطلق بمعنى الكلمـة ، فهو مركب الموضوع يعلو على الموضوع ونقيضه ويصل الى مستوى الوعى بذاته ، فأصبح هو الكل متضمنا

---

(1) Edo Pivcevic . Husserl and Phenomenology . London Hutchinson University Library, 1970 p. 7.

للطبيعة والتاريخ والوعى أى الروح الذاتية والروح الموضوعية والروح المطلقة ، فأصبح هكذا الحقيقة الكلية .

الشيء اذن لا يفسر الا بوصفه داخل الكل لأن الحقيقة هى الكل فى رأى هيجل ؛ وليس فى وسع الفيلسوف الميتافزيقى أن يفهم كل شيء الا اذا أدرك الحقيقة الكلية التى تفسر الصيرورة والتاريخ وتخضع لمنطق الجدل ، والجدل يمثل نسيج الوجود وجوهر التطور التاريخى : هو يشمل فلسفة الطبيعة والروح وبالتالى لا يساوى المنطق ، هو قانون الفكر والأشياء ومفسر حركة الكل المتطور الذى لا يكف عن الصيرورة . فالتاريخ جدل وكل ما فى الوجود جدل . ولا يقتصر هيجل على دراسة الجدل فى المنطق وحده ولكنه يرى أنه ينطبق على الفكر والأشياء وهو ماثل فى فلسفة الطبيعة والروح .

لقد أراد هيجل أن يبين كيف أن الفلسفة تحتاج الى منهج موافق لطبيعة موضوعها . لذا فمن واجبنا أن نستخلص مثل هذا المنهج من باطن التفكير الفلسفى نفسه وليس من أى علم آخر يخرج عن دائرة التفكير الفلسفى . وقد أدى به هذا الى رفض المنهج الرياضى لأن الرياضيات تختلف عن الفلسفة ولا نستطيع أن نطبق منهجها على الفلسفة . والمنهج الجدلى هو المنهج الوحيد الملائم لأن الفكر الفلسفى فكر جدلى ، يقوم على فكرة السلب أو النفى ، ويفترض مبدأ التناقض ويصل بنا فى النهاية الى تحقيق التوافق بين الأضداد .

وقد وجد مؤرخو الفلسفة بعض المآخذ فى منهج هيجل الجدلى : منها انه لم يستخدم الجدل كمنهج كشفى فى فلسفته ، لقد مزج حقا الجدل بصميم فلسفته وأصبحت فلسفته جدلية الا انها لا تنطوى على منهج جدلى ، هو حقا ينظر الى التاريخ والوجود نظرة

جدلية ولكنه لا يســتخدم الجدل كمنهج يؤدى بنا الى حقائق علمية أو فلسفية جديدة . وفى الواقع أن هيجل استخدم الجدل كمنهج وصفى ، يصف وقائع التجربة والتاريخ والفكر ، ولم يستخدمه كأداة للكشف أو التنبؤ . انه يستطيع فقط تحليل المــاضى أى ما حــدث وليس ما سوف يحدث ، وهو ما يمثل الفارق بين جدل هيجل وجدل ماركس . لقد استخدم ماركس الجدل كأداة علمية للتنبوء بمستقبل البشرية وتحديد كثير من أحداث التاريخ فى المستقبل . لقد أقام ماركس وانجلز قوانينهم على أسس جدل هيجل الا أن منهج هيجل بقى كما هو منهجا عقليا فكريا ، بينما تحول لدى ماركس الى منهج مادى يرتبط بالتطور الاقتصادى فى التاريخ البشرى .

ونستطيع القول أن الجدل الهيجلى هو فى أساسه تعبير عن رفض كل وضع قائم ، ودعوة ــ نظرية ــ الى تجاوزه ، وبين الرفض والتجاوز من جهة والثورة من جهة أخرى ، خيط رفيع ، بل ان الأولين يمهدان مباشرة للثانية ، ومن هنا كانت بذور الثورة كامنة فى تفكير هيجل على الدوام[1] .

كما وجه مؤرخو الفلسفة النقد الى جدل هيجل لأنه يفترض أن هيجل استعار أحد الحقائق البسيطة لنيوتن هى مبدأ التجاذب والتنافر ثم أعطاها صــبغة ميتافزيقية اســتعارها من أفلاطون والايليين ، ثم استخدم هــذا كله فى منهجه الجدلى كى يفسر كل التصورات الطبيعية . وهــذا خطأ لأن الجدل ليس بمثابة حقيقة علمية والطبيعة غير عاقلة ــ الا أنه بالرغم من هــذه المــآخذ الا أن منهج هيجل

---

(١) هربرت ماركيوز ، **العقل والثورة ، هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية** ، ترجمة د. فؤاد زكريا ، القاهرة ، الهيئة العامة للتاليف والنشر ١٩٧٠ مقدمة المترجم ص ٨ .

الجدلى قد ظل المصدر الذى استقت منه كثير من الفلسفات الحديثة والمعاصرة أفكارها وعلى رأسها الماركسية والوجودية •

وكان من حسن الحظ أن فلسفة هيجل لم تكن فلسفة مغلقة تبحث فقط فى المعانى الفلسفية التى لا يفهمها غير المتخصصين من الفلاسفة انما كانت فلسفة مفتوحة تبحث أيضا فى القضايا التى يهتم الشعب عادة بها • فبجانب ظاهريات الروح والمنطق كتب هيجل فلسفة التاريخ وعلم الجمال وفلسفة القانون[1] • وتحتل فلسفة التاريخ ركنا بارزا فى فكر هيجل ، وترتبط ارتباطا وثيقا بالديالكتيك لأن الصيرورة التاريخية فى كل فلسفة هى صيرورة فكرية يسودها العقل الذى يحكم الوجود والتاريخ • ويفرق هيجل هنا بين العقل والطبيعة ، فالعقل له تاريخ بينما الطبيعة ليس لها تاريخ لأنها تكرر نفسها ولا تترقى ولا تتقدم • ويرى هيجل أن التاريخ البشرى تاريخ واحد أى أنه يرى البشرية تترقى وتتقدم وتتطور كوحدة واحدة أو بوصفها رجلا واحدا • معنى هذا أن تقدم البشرية وتطورها تحكمه قوانين كلية عامة ليس فيها موضع للصدفة ، من هنا حتمية التطور التاريخى • فالتاريخ تحكمه الضرورة ومعرفة الكائنات الانسانية لهذه الضرورة يعنى أنها حرة ، أى أن الانسان يستطيع ممارسة الحرية اذا أدرك الضرورة التى تحكم التاريخ •

وهكذا فان ظاهريات الروح « فنومنولوجيا الروح » لهيجل تمثل التاريخ الباطن للتجربة البشرية ، وليست هذه بالطبع هى تجربة الادراك اليومى العادى بل هى تجربة اهتزت ثقتها بنفسها ، ويشيع فيها الاحساس بأنها لا تملك الحقيقة كاملة •••• انها تجربة تسير بالفعل فى الطريق الموصل الى المعرفة الحقيقية[2] •

---

(١) نازلى اسماعيل حسين : **الشعب والتاريخ** ، هيجل ، القاهرة ، دار المعارف ١٩٧٥ ملحق (١) : فلسفة مفتوحة ص ٢٦١

(٢) هربرت ماركيوز ، مرجع سابق ص ١٠٨

وقد اعتبر هيجل الأبطـال والزعماء والقادة أدوات أو وسائط فى يد التاريخ ، فالتاريخ يعمل بهم ومن خلالهم • وقد يتوهم هؤلاء الأبطال والزعماء والقادة انهم يصدرون فى سلوكهم من وحى آرائهم الذاتية الا أنهم فى الواقع وسائط يعمل من خلالها العقل الكلى • وهيجل يرى أنه لا بد من وجود هؤلاء الأبطال لأنهم أنبل وأعظم ما فى الوجود البشرى فهم يعملون بحماس وانفعال ويستثيرون لدى البشر الانفعـالات التى بدونها لا يتحقق أى شىء فى التـاريخ البشرى على الاطلاق •

وما التاريخ بالنسـبة لهيجل سـوى تراكم للجهود البشرية فالعمل جوهر حياة الانسان وفلسفة التاريخ عنده هى فلسفة تقديس العمل • والعمل فى فلسفة هيجل ليس بالضرورة عملا ماديا بل قد يكون عملا روحيا • وتتميز فكرة هيجل عن العمل عن فكرة كل من ماركس وانجلز فماركس يرى العمـل باعتباره النشاط المـادى أو الممارسة وهى فكرة البراكسيس « Praxis » • بينما يرى هيجل ان العمـل هو أن تحقق البشرية ذاتهـا وتقوم بالنشـاط الفكرى والروحى والعقلى الذى يتراكم فى شكل قيم أو منجزات روحية •

وقد قيل عن هيجل انه فيلسوف الحرب[1] • وقال عنه خصومه أنه يبرر فى فلسـفته كل شىء حتى أفظع الجرائم فى التـاريخ ، وأقسى الحروب • ففى رأيه أنه لم يحدث شىء يمكن أن نعده سرا وكل شىء يقبل التفسير ، ومشكلة الشر لا وجود لها بالنسبة للكل أو التاريخ الكلى للبشر • وفى الواقع أنهـا نزعة تفاؤلية ذلك أن التاريخ الهيجلى هو تاريخ التطور والتقدم المسـتمر • والأزمات والحروب تمثل الخبرة الحقيقية الخصبة للتاريخ البشرى .

---

(1) Carl J. Friedrick (ed.) The Philosophy of Heigl Op. Cit. P XXII.

أما عن معيار الترقى والتقدم فى التاريخ فهو تزايد الشعور بالحرية وتحقيقها لأكبر قدر من الناس . فطريق التاريخ طريق غائى يهدف الى زيادة الوعى بالحرية لأنها تساوى الوعى ، والوعى هو ادراك للحتمية أو الضرورة التاريخية . لقد أراد هيجل للديالكتيك التاريخى أن ينتهى بالعصر الذى عاش فيه ، واعتبره قمة الترقى التاريخى ، كأنه أراد أن يلغى المستقبل ويقف عنده عصره . ذلك أنه توهم أن البشرية لن تحقق أى ترقى أكثر مما هو موجود فى عصره . وقد حاول بعض مفسرى فلسفته الدفاع عنه بقولهم انه لم يقل بأن عصره يمثل نهاية التاريخ بل هو ذهب الى أنه ليس فى وسع الفيلسوف أن يتنبأ بالمستقبل ، فالمستقبل موضع المخاوف والآمال وليس التنبوء . وقد رفض أن تتجاوز الفلسفة حدود الماضى والحاضر ، أما المستقبل فليس موضوع التفكير الفلسفى . وسواء كان هيجل يقصد ذلك أم لا ، فقد صور فلسفة عصره فى صورة الذروة التى بلغها التاريخ من جهة والفكر الفلسفى من جهة أخرى . وقد قال ماركس من بعد أن الفلسفة بلغت أوجها مع هيجل الا أنها ماتت بموته أى لن تقوم للفلسفة الميتافيزيقية من بعده قائمة .

ثانيا — هوسرل (١٨٥٩ — ١٩٣٨) :

تأثر ميرلوبونتى بالفيلسوف الألمانى الكبير أدموند هوسرل ، رائد الاتجاه الفنومنولوجى ، وكان لهذا التأثير بصماته الواضحة على فلسفته ، خاصة على أعماله المبكرة ، ونخص بالذكر « بنية السلوك » و « فنومنولوجيا الادراك الحسى » . ولم يمتد هذا التأثير الى جوهر فلسفة ميرلوبونتى فحسب وانما أفرد ميرلوبونتى لهوسرل وفلسفته سلسلة من المحاضرات فى السوربون نشرت فى مجلة « نشرة علم النفس » **Belletin de Psychologie** ثم فى كتاب مستقل بعد ذلك تحت عنوان « علوم الانسان والفنومنولوجيا » . ولم يتحرر ميرلوبونتى من تأثير هوسرل سوى فى آخريات أعماله

التى نشرت بعد وفاته ، خاصة « المرئى واللامرئى » حيث مال الفيلسوف بشكل أكبر نحو الانطولوجيا .

ولكى نفهم ميرلوبونتى يتعين علينا أن نفهم فنومنولوجيا هوسرل فقد تأثر ميرلوبونتى بالذات بكتابات هوسرل المتأخرة حيث أدخل هوسرل مفهوم عالم الحياة Lebenswelt كى يشير الى العالم كما نواجهه ونعيشه فى حياتنا اليومية وفى خبرتنا المباشرة والقريبة وفى استقلال عن التأويلات العلمية . الا أننا فى عرضنا للفنومنولوجيا لدى هوسرل لن نسترسل فى تفاصيل طويلة ، فمع ادراكنا لأهمية هوسرل بالنسبة لميرلوبونتى الا اننا سوف نركز الضوء بشكل مباشر فى فصول تالية ، على آراء ميرلوبونتى نفسه إزاء فنومنولوجيا هوسرل حيث تعرض لها وناقشها مرارا ، ولسنا نبغى التكرار .

فاذا القينا نظرة سريعة على حياة هوسرل وانتاجه نرى أنه ولد بمقاطعة مورلفيا عام ١٨٥٩ وتتلمذ فى شبابه على برنتانو بمدينة فيينا فى الفترة من ١٨٨٤ الى ١٨٨٦ . وكان برنتانو خصما لدودا لكل نزعة مثالية فتشبع هوسرل فى شبابه بالروح الواقعية . اشتغل بالتدريس فى جامعة هال حيث أصدر الجانب الأكبر من مؤلفاته الأولى وانتقل بعد ذلك الى جامعة جوتجن عام ١٩٠٦ حيث شغل كرسى الفلسفة حوالى عشر سنوات ، ثم توجه بعد ذلك الى جامعة فريبورج حيث ظل يشغل كرسى الفلسفة بها من عام ١٩١٦ الى ١٩٢٨ حين احيل الى التقاعد[1] .

ويمكن أن نقسم تطور هوسرل الفلسفى الى مراحل ثلاث :

١ ـ المرحلة السابقة على الفنومنولوجيا وقد دامت ثلاث سنوات قضاها فى جامعة هال ، وتبلورت فيها الأفكار التى عرضها فى « مباحث منطقية » .

---

(١) زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، مرجع سابق ص ٣٣٧ ـ ٣٣٨

٢ ـ المرحلة الفنومنولوجية ، باعتبارهـا مشروعا ابستمولوجيا محدودا وتبلورت فى ثانى جزء من « مباحث منطقية » • كما تضمنت هـذه المرحلة السنوات الأولى التى قضاها فى جامعة جوتجن •

٣ ـ المرحلة الخاصة بالفنومنولوجيا الخالصة باعتبارها الأساس العام للفلسـفة والعلم ، والتى تبلورت حوالى عام ١٩٠٦ وأدت الى تشكيل تعالى جديد ذى طابع مثالى فنومنولوجى ، تزايد ثورية خلال الفترة التى قضاها هوسرل فى جامعة فريبورج •

المرحلة السـابقة على الفنومنولوجيا تبـدأ بمحاولة تأويل الرياضيات عن طريق علم نفس يبدأ من الفرد ، وقد قاده الفشـل الجزئى الى برنامج موضوعى لمنطق خالص خال من علم النفس • وتتضمن الفترات الأولى للمرحلة الفنومنولوجية تأكيدات على المظاهر الذاتيـة والموضـوعية للخبرة فى ارتباطها الأسـاسى (المـاهوى essential) • ويقودنا تطور الفنومنولوجيا الخالصة من جديد الى الذاتى كمصدر لكل الموضوعى : الا أن الذاتى انتقل الى مسـتوى « ترنسندنتالى » متعال يتجاوز علم النفس الامبريقى[1] •

وقد ترك لنا هوسرل انتاجا فلسفيا ضخما لعل أهمه « فلسـفة الحساب » (سنة ١٨٩١) ، « ومباحث منطقية » (الذى ظهر الجزء الأول منه عام ١٩٠٠ والجزء الثانى عام ١٩٠١) ثم مقالته المشهورة عن « الفلسفة بوصفها علما دقيقا صارما » (بسنة ١٩١٠) ثم كتابه الضخم « أفكار : مدخل عام الى علم ظواهر خالص » (سنة ١٩١٣) ، ثم مقالته المشهورة عن « الفنومنولوجيا » بدائرة المعارف البريطانية عام ١٩٢٧ ، ثم كتاب « ظواهر الوعى الباطن بالزمان » (عام ١٩٢٨) ثم كتاب « المنطق الصورى والمنطق الترنسندنتالى » (عام ١٩٢٩) ، ثم كتـاب « التأملات الديكارتية » (سـنة ١٩٣١) ، ومقاله عن

---

(1) Spiegelberg . Op Cit. p. 74.

« أزمة العلوم الأوربية » (سنة ١٩٣٦) ، وأخيرا كتابه « للتجربة والحكم » الذى ظهر عام ١٩٣٩ ، أى بعد وفاته بعام واحد[١] .

ويعـــرف هوسرل الفنومنولوجيـــا قائـــلا : « إن التعبير « فنومنولوجيا » يعنى شيئين : منهج جديد فى الوصف يعتبر خطوة جديدة للفلســفة فى منعطف القرن ، وعلم قبلى أولى «... a Priori » تشتق منه الفلســفة ، علم يهدف الى تقديم أداة انسانية أو أرجانون لفلســفة علمية خاصة ، وبتطبيقها تتيح الوصول الى اصلاح منهجى لكافة العلوم . ويظهر مع هــذه الفنومنولوجيا الفلسفية ، دون أن ينفصل عنهــا ، نظام نفسى أو سيكولوجى يتوازى معها فى المنهج وفى المضــمون ، هو علم النفس الفنومنولوجى الخالص القبلى . وتساعد هذه الفنومنولوجيا النفسية التى تقع قرب موقفنا الطبيعى ، على تقــديم خطوة أساســية يكون من نتيجتها فهم الفنومنولوجيا الفلسفية[٢] . وفى الواقع أن هوسرل اقترح فى البداية الفنومنولوجيا كمنهج ، ولكنه بعد ذلك نظر اليها على أنها فلسفة كاملة ، وحتى فلسفة أساسية ، أو فلسـفة أولى أو قبلية . ويرتبط هــذا التغير بتغير دور الرد للفنومنولوجى . فقد نما الرد حتى أصبح تعليقا للواقع أو وضعه بين قوسين . لأننا يمكن أن نتفادى هكذا الخلاف حول وجود أو عدم وجود الواقع المعطى[٣] .

---

(١) زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلســفة المعاصرة ، مرجع سابق ص ٣٣٨

(2) Phenomenology . Edmurd Husserl's article for the Encyclopedia Britanica (1927) : New complete translation by Richard E Palmer in Richard M Zaner and Don Ihde Phenomenology and Existentialism . New York Capricorn Books 1973 PP. 47 - 71 . p. 48

(3) Cornelis A. Van Peursen , Phenomenology and Reality Pittsburgh : Duquesne University Press 1972, p 28

لم يشغل اذن هوسرل بقضية التفرقة بين العلوم الطبيعية والانسانية فحسب ولم يقنع بتأسيس العلوم الانسانية ، بل كان معنيا بوضع الأسس المطلقة للمعرفة الانسانية باشعال ثورة جديدة فى الفلسفة ، وتشييد علم جديد هو الفنومنولوجيا يكون بمثابة الأساس القبلى أو الأولى لكل علم . لهذا كان برنامجه طموحا وحافلا يجمع بين المنهج والمذهب (أو المنسق) ، ويستهدف من جديد البدايات الأصيلة ، والصياغة الحاسمة للمشكلات والمناهج السليمة . وعلى هذا الوجه بدأ عمله من نقد للتجربة والعقل معا ليمضى بعده الى تأسيس العلم مرة واحدة للأبد[1] . لم يكتف هوسرل اذن بوضع الفنومنولوجيا كعلم بل حاول صياغتها كمنهج للعلوم الانسانية مكون من خطوات ثلاث : تعليق الحكم ، والبناء ، والايضاح . ويكتفى الدارسون عادة بذكر الخطوتين الأوليتين دون الثالثة مع انها هى الخطوة الوحيدة التى يظهر فيها لفظ منهج فى تعبير هوسرل **- Klarungs méthode -**

المنهج الفنومنولوجى هو فى حقيقته منهج للايضاح وما الخطوتان الأوليتان الا مقدمة للخطوة الثالثة أو مجرد « أفكار موجهة » دون أن يتم صياغتها فى قواعد للمنهج كما هو الحال عند ديكارت فى « مقال عن المنهج » أو « قواعد لهداية الذهن » ، بل ان الفنومنولوجيا كانت فى مرحلة الجزئين الأول والثانى من « الأفكار » أقرب الى الفلسفة منها الى المنهج ولم يتم صياغتها فى منهج الا فى الجزء الثالث[2] .

ان الفنومنولوجيا كانت الفلسفة التى ستحقق ميلاد جديد للعقل ، هى دراسة الظواهر التى تظهر أمام الوعى ، ومن هنا شعار

---

(١) صلاح قنصوة : الموضوعية فى العلوم الانسانية ، عرض نقدى لمناهج البحث ، القاهرة ـ دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٨٠ ص ٢٠٦

(٢) حسن حنفى : فى الفكر الغربى المعاصر ، بيروت ، دار التنوير للطباعة والنشر ١٩٨٢ ص ٢٦٩

« العودة الى الأشياء ذاتها » أى الأشياء كما تبدو فى الأصل أمام الوعى . ولم تكن الفنومنولوجيا تقصد أن تكون وصفية ، تصف الوعى وأفعاله ، فقد بين هوسرل فى أعماله الأخيرة أن الفنومنولوجيا متعالية أيضـــا ، فالعالم الذى يدرك باعتباره عالمـــا انسانيا وذا معنى يتم فهمه على أنه مكون من الوعى . ويعنى البحث العقلى بالنسبة لهوسرل البحث عن الأســـباب أى الكشف عن أساس أو أصـــل الظواهر فى الوعى . لقد رفضت الفنومنولوجيا على خلاف المذهب الطبيعى النظر الى العالم على أنه مستقل عن الوعى ، بل لقد اعتبر العالم مفهوما بناء على تلازمه مع الوعى . ونجد هـــذا واضحا فى أحد المبادىء الأساسية وهو القصدية حيث يكون كل وعى هو وعى بشىء ما ، أى أن أى فعل للوعى يهدف الى الارتباط بالعالم .. ان الوعى موجه أساسا ، فى أفعاله ومظاهره نحو العالم . وكل أفعاله تمتلك قطبا ذاتيا هو الوعى نفسه ، وقطبا موضوعيا هو العالم[1] .

ويرى ميرلوبونتى أن مجهود هوسرل الفلسفى كان موجها لحل ثلاث قضـــايا اســـاسية فى نفس الوقت : أزمة الفلســـفة وأزمة علـــوم الانسان(*) وأزمة العلوم بشكل عام ؛ وهى أزمة لم يتم التخلص منها حتى الآن . ان رغبة هوسرل فى اقامة العلوم من جديد يرتبط بقراره الخاص بمتابعة البحث الفلسفى الأصيل . وتتضح أزمة العلم فى دراسات نشرها هوسرل خلال الأعوام من ١٩٠٠ الى ١٩٠٥ ، وتتصل بمشكلة قيمة العلم . وقد عاصر هوسرل باعتباره عالم رياضة هـــذه الأزمة ، وكان أول أعماله نظرية فى الحساب ، ويقع هـــذا وراء تصميمه على القيام ببحث فلسفى راديكالى . أما عن أزمة علوم

(1) L. Spurling . Phenomenology and the Social World London, Routledge and Kegan Paul 1977 p. 7.

(*) كثيرا ما يطلق فى فرنســـا على العلوم الانســـانية . علوم الانســـان .... Les sciences de l' homme .

الانسان فقد نشأت عن تطور البحوث النفسية والاجتماعية والتاريخية التى تميل الى تقـديم كل فكر أو رأى محـدد بواسطة فعل مكون من التاريخ وعلم النفس وعلم الاجتماع معـا • والنتيجة هى ميل علم النفس نحو علم النفس المتطرف Psychologisme وعلم الاجتماع نحو علم الاجتماع المتطرف Sociologisme والتاريخ نحـو علم التاريخ المتطرف أو التاريخية historicism • فاذا كانت الأفكار والمبادىء الموجهـة للفكر ليست الا نتيجة للأسباب الخارجية التى تؤثر عليها ، فان الأسباب التى تجعلنى أؤكد شـيئا ما ليست فى الواقع هى الأسباب الحقيقية لتأكيدى • حتى ان مصادرات عالم النفس أو عالم الاجتماع أو المؤرخ يصيبها الشك من جراء أبحاث تلك العلوم • أما الفلسـفة ، فسوف تفقد فى ضوء هـذه الظروف كل مبرر لوجودها فكيف يمكن لها أن تقول أنهـا تتمسك بالحقائق والحقائق الأزلية بينما مختلف الفلسفات ليست الا تعبيرا عن الأسباب الخارجية عند وضعها داخل الأطر النفسية والاجتماعية والتاريخية • ولكى تعبر الفلسفة عن الفلسفة ، ولكى تميز بين الصواب والخطأ فلا بد أن تعبر معطياتها عن احتكاك مباشر وداخلى للعقل مع العقل ولا تكون تعبيراً عن بعض الشروط الطبيعية أو التـاريخية الخارجية • لا بد اذن أن تكون تعبيرا عن حقيقة جوهرية ، تبدو مستحيلة فى ضوء تطور البحوث فى مجال علوم الانسان حيث يتم فى كل لحظة بيان ان العقل مشروط تاريخيا[1] •

لقد شـعر هوسرل ، فيما يرى ميرلوبونتى ، منـذ البداية أن المشكلة تكمن فى جعل الفلسـفة والعلوم وعلوم الانسـان ممكنة من جـديد واعادة التفكير فى أسسها وفى أسس العقلانية • فهذه

---

(1) Maurice Merlean - Porty - Les Sciences de L'homme et la phénoménologie. Paris. Centre de Documentation Universitaire p. 1-2.

الأنظمة المختلفة أصبحت فى موقف أزمة دائمة لن تخرج منها الا بتوضيح جديد للعلاقات الخاصة بها ولطرق معرفتها ، وهكذا يمكن جعلها ممكنة . لابد اذن من تبيان أن العلم ممكن ، وعلم الانسان ممكن ، والفلسفة ممكنة أيضا . يتعين اذن أن نعمل بالذات على ايقاف الاتجاه نحو الاختلاف بين الفلسفة النسقية systématique والمعرفة المتطورة أو العلم . ان هذه المشكلة التى وضعها هوسرل فى أوائل القرن هى نفسها التى وضعها فى أخريات حياته عام ١٩٣٥ فى آخر ما نشره : « أزمة العلوم الأوربية » La crise du Savoir Européen . وهو عبارة عن مجموعة محاضرات ألقاها فى بلجراد فى أواخر حياته ، ويتضح من خلالها دور الفيلسوف بشكل واضح . ان الفيلسوف كما يقول هوسرل « يعمل فى خدمة الانسانية » fonctionnaire de l'humanité أى انه قادر بحكم اعداده على التعريف والتوعية بالظروف المتعلقة بالانسانية ، أى مشاركة الجميع فى حقيقة مشتركة(١) .

لقد قام ميرلوبونتى بعرض أفكار هوسرل وتأويلها ، ونستطيع أن نقول أنه تبنى الكثير منها وأعجب خاصة بالدور الذى رسمه هوسرل للفيلسوف . ومن هنا يرى ميرلوبونتى ان أصالة هوسرل تكمن فى وقوفه فى مواجهة كل من النزعة النفسية المتطرفة والنزعة الاجتماعية المتطرفة لادعائها أن الفلسفة ليست على صلة وثيقة بفكرها الخاص . كما واجه هوسرل النزعة المنطقية المتطرفة فى قولها بالاتصال المباشر بالحقيقة . ان مشروعه الأساسى هو التأكيد على العقلانية فى اتصالها بالخبرة والبحث عن منهج يتيح التفكير فى الداخل والخارج فى آن واحد . ويشبه هذا المشروع الى حد كبير ما فعله هيجل . فالتعبير فنومنولوجيا يأتى أصلا من هيجل : وهى بالنسبة له ذات مضمون منطقى . فتنظيم الوقائع لا ينبع من الشكل المنطقى وانما يحقق المضمون تلقائيا تنظيما منطقيا .

(1) Ibid p. 2-3

ان العقل الفنومنولوجى هو العقل الحيوى القائم أمامنا فى المظاهر وفى الأشـــياء ، هو عقل منتشر فى العلاقات التاريخية والجغرافية للبشر قبل أن يعثر عليها التفكير . هـــذا العقل ليس هو فقط العقل الداخلى للكوجيتو وانما هو العقـــل الظاهر . وكذلك هوسرل يريد ربط المطلب الواقعى بالمطلب المنطقى ، ولكن بينما يعتبر هيجـــل الفنومنولوجيا مقدمة للمنطق فان هوسرل يعتبرها المنطق ذاته[1] .

لقد اهتم هوسرل بدراسة ووصف ماهية الخبرة Erlebnisse التى تقوم عليها العلوم وذلك لتوضيح كافة العلوم بدءا بالمنطق . ولقد أدرك هوسرل أن هـــذه الدراسة اذا تمت بشـــكل فعال فانها تؤدى الى نظرية المعرفة بشـــكل عام . وكى يحافظ على نقاء البحث فانه رأى عـــدم افتراض أى شىء متصل بعناصر الخبرة مقـــدما . أى ما اذا كانت موضـــوعات الخبرة موجـــودة فى الواقع أم لا ، أو ما هو تأثير القوى الطبيعية على الوعى ، أو ما هو القبلى وما هو البعدى .... وهكذا ازيحت جانبا كافة المشاكل والحلول الابستمولوجية وكذلك العلم وعلم النفس التقليـــدى فى محاولة الوصـــول الى الأشـــياء ذاتها[1] .

واذا كان هوسرل قد اهتم ، فى اطار دراسته للماهيات بالخبرات المعاشة ، فانه أبرز بصفة خاصة مبدأ القصدية « Intentionalité »

---

(1) Maurice Merleau - Ponty . Les Sciences de l' homme et la phénoménologie. dans M . Merleau - Ponty à la Sorbone. Bulletin de psychologie No . 23, Tome XVII, 3-6 Novembre 1964, pp. 141 - 170 p. 143.

(2) David Carr. Maurice Merleau - ponty Incarnate Consciousness, in G. A. Schader (ed.) **Existentialist philosophers : Kirkegaard to** Merleau-ponty New York : Mc . Graw-Hill. 1964 pp. 369 - 429 . p. 372.

واعتبره اتجاه الوعى نحو الأشـــياء المقصودة . واننا نلاحظ أن هوسرل حين يتكلم عن القصدية ، فان كلامه ليس عن الداخل ولا عن الخارج بل عن علاقة : « التوجه نحو » ذلك ان مسألة المحايثة والعلو لم تكن قد ظهرت بعد . لقد كان شـــغله الشاغل تقديم وصف دقيق لأحوال الوعى وظواهره ، وهو وصف مبرأ من كل تحيز لأى مذهب : مثاليا كان أو واقعيا ، وكانت المســـألة عنده هي أن ندرك أولا وجيدا أن بناء السلوك ذاته انما هو « توجه نحو »[1] .

ان القصد بعامة ليس علاقة بين ذات وموضوع ؛ وانما هو طابع يميز وجود الوعى . بعبارة أخرى أن القصدية تميز أسلوب الوعى فى الوجود ، أو هى نحوه فى الوجود Seinsweise . انها لحظته المـــاهوية أى ماهيته التى تمثل وجوده[2] .

وقد اهتم هوسرل خاصـــة فى أواخر كتاباته بعالم الحيـــاة lebenswelt : هــذا العالم التنبوءى للعمــل «Praxis» لا باعتباره مشكلة جزئية وانما باعتباره من أكثر مشكلات الفلسفة عمومية[3] . فلم يعبر هوسرل عن هــذه الحــركة الديناميــة للتيــار والســـيال تعبيرا صريحا فى مؤلفاته الأولى ؛ فهى لم تظهر بوضوح الا فى أبحاثه عن الوعى الباطن بالزمان (١٩٠٥) ثم فى « للفلسفة علما دقيقـــا » (١٩١١) حيث نراه يقترب من « فلســـفة الحياة » Lebens philosophie رغم هجومه الشـــديد على دلتاى[4] .

---

(١) محمود رجب السيد : **المنهج الظاهريانى فى الفلسفة** . رسالة دكتوراة غير منشورة . جامعة عين شمس ١٩٧١ ص ١٤٣

(2) Husserl. Idées I. p. 283 Cité par

محمود رجب ، المرجع السابق ص ١٥١

(3) E. Husserl . Die Krisis derenro 1962 (Hussedlliana Vol. VI . p. 137) Quoted in Carr Op. Citi p 373

(٤) محمود رجب السيد . مرجع سابق ص ١٥٣

وقد اهتم ميرلوبونتى بهذا الموضوع — عالم الحياة — عند دخوله الى مجال الفنومنولوجيا وتركيزه على الادراك الحسى . ان هوسرل نفسه أشار الى « مجال الادراك الحسى » باعتباره قلب عالم الحياة . وقد أخذ ميرلوبونتى عن هوسرل مصطلح « عالم الحياة » أو العالم كما نحياه le monde vécu باعتباره الموضوع القصدى لعالم الخبرة ، بينما الادراك الحسى هو النشاط الواعي الذى يتكون بداخله هذا الموضوع . وعندما تحدث ميرلوبونتى عن الادراك الحسى فانه لم يقصد ظاهرة نفسية معزولة تحدث فى العالم وانما يقصد بالادراك الحسى منشأ او اصل العالم بالمعنى الهوسرلى ، بكل التعقيدات التى يواجهها الانسان . فالعالم ليس مكانا معينا تحدث فيه الخبرة وانما هو هذا الشىء الذى يتجه اليه المرء خلال الخبرة[1] .

وليس فى استطاعة الفنومنولوجيا أن تصل الى موضوعها الخاص الا وهو الماهية أو الصورة eidos — عن طريق اصطناع منهج الشك الديكارتى الذى يقوم على الارتياب فى كل شىء — وانما حسب الفنومنولوجيا أن تصطنع طريقة التوقف عن الحكم التى يسميها هوسرل باسم « الابيوكية Epoché » . ومعنى هذا أن الفنومنولوجيا « تضع بين قوسين » بعض عناصر الواقع أو الحقيقة المعطاه ، دون أن تأخذ على عاتقها مهمة التوقف عندها أو الاهتمام بها . وهوسرل يحدثنا عن أنواع مختلفة أو ضروب متنوعة من « التوقف عن الحكم » فيشير أولا الى « الابيوكية التاريخية » التى بمقتضاها يضرب الباحث صفحا عن شتى المباحث الفلسفية ، خصوصا وأن الفنومنولوجيا لا تكترث بآراء الآخرين ، بل توجه كل اهتمامها الى ادراك الأشياء نفسها . ثم يحدثنا هوسرل بعد ذلك عن « الابيوكية الأيدتيكية eidetische Reduktion » التى بمقتضاها يضع الباحث

---

(1) Carr . Op. Cit. p 374

بين قوسين أو خارج دائرة استعماله ، الوجود الفردى للموضوع المدروس ، خصوصا وأن فلسفة الظواهر لا تستهدف سوى « الماهية » • وحين يستبعد الباحث فردية الوجود : فانه عندئذ يضرب صفحا عن سائر علوم الطبيعة والروح ، مستبعدا التجريبيات العلمية والفروض العلمية على السواء • وحتى الله نفسه — بوصفه مصدر الوجود أو أصل الموجودات — لابد أيضا من أن يوضع بين قوسين[1] •

ويضيف هوسرل الى « عملية الرد الماهوى » (أى رد الأشياء الى ماهيتها) عمليات أخرى من « الرد » يحدثنا عنها فى كتب أخرى متأخرة ، ومن أهمها عملية « الرد الفنومنولوجى » التى تنحصر لا فى وضع للوجود بين قوسين فحسب ، بل فى وضع كل ما لا يجمعه أى ارتباط (أو تضايف) بالوعى الخالص بين قوسين أيضا • والنتيجة التى تترتب على هذا الرد الأخير هى انه لن يتبقى من الموضوع سوى ما هو « معطى » أو « مقدمة للذات »[1] • وهكذا نرى أن منهج الرد لا يمت بصلة الى المعنى الموجود لدى الاتجاهات الوضعية باعتباره يعنى لديهم اختزال شىء أو تفسيره بالرجوع الى شىء آخر • ان الرد فى الفنومنولوجيا يعنى الرجوع الى الأصل أى الى الأشياء الأولى التى أصبحت غامضة أو اختفت بواسطة أشياء أخرى[2] •

ولم تجعلنا الظاهرات فى الواقع نفقد العالم بوصفه موضوعا ظاهريا فى « التعليق » الكلى من حيث وجود أو عدم وجود العالم • اننا نحتفظ به بوصفه الموضوع المفكر فيه •••• ان للوعى أو الشعور بهذا الكون هو دائما حاضر فى وحدة للوعى أو الشعور الذى يمكن

---

(١) زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، مرجع سابق ص ٣٥

(٢) المرجع السابق ص ٣٥١

(٣) علا مصطفى — مرجع سابق ص ٢٣٩ — ٢٤٠

أن يصير هو ذاته وعيا أو شعورا ادراكيا ، بل هو يصبح بالفعل فى صورته اللانهائية فى المكان والزمان[1] .

ولا شك اننا نرى عبارات مختلفة للتعبير عن نفس المنهج فأحيانا يقال الرد وأحيانا يقال الابيوكية ، وقد يقال وضع العالم خارج اللعبة أو تعليق الحكم أو وضع العالم بين قوسين .... الى آخره هذه التعبيرات . وفى الواقع ان هذا المنهج يقوم على تمييز هوسرل بين الموقف الطبيعى ، الذى يوضح كلا من نظرة العلوم الطبيعية ونظرة الحس الشائع للحياة اليومية وبين موقف الشك الراديكالى المؤدى الى ايقاف الاعتقاد فى العالم وذلك وباسطة عملية الرد الفنومنولوجى .

وهكذا يتم التغال على الموقف الطبيعى الخاص بالحس الشائع وللحياة اليومية والعلم — حيث أقبل العالم والأشياء فى عدم تعقيدها وفى بداهتها وفى استقلالها عن الوعى — واستبداله بموقف فلسفى أو متعال حيث يفهم هذا العالم الذى تم اختباره ومعرفته فى الموقف الطبيعى باعتباره الرابطة القصدية للوعى . لقد اهتم هوسرل من خلال الرد الفنومنولوجى أو « الرد الايدتيكى » بالعثور على ماهيات أو معانى مثالية للأفعال المختلفة ولظاهر الوعى ، فالفنومنولوجيا لا تهتم بالحادث أو الوقائعى أو الطارىء وانما الهدف الوصول الى قلب الوعى[2] .

ان هدف الرد الفنومنولوجى هو معنى الظاهرة وليس وجودها . إنه يريد كشف معنى كل ما يتقدم أمامه وليس التثبت من الوجود الواقعى للشىء ما .... ويشير المعنى الى بنية علاقية أو اشارة متبادلة بين الوعى والعالم . ولا يمكن ادراك الوعى والعالم كوحدات معطاه واقعيا لأن واقعيتها مطلقة . كما انهما ليس شيئين متقابلين لأن معناهما يشير الى الوحدة ، فيجد كل من الوعى والعالم اذن معناهما فقط

---

(1) ادموند هوسرل : **التأملات الديكارتية** ، ترجمة د. نازلى اسماعيل حسين — القاهرة ، دار المعارف ص ١٤٥

(2) Spurling . op. cit. p. 8.

فى العلاقة التى تربط بينهما[1] . والوعى وفقا لنظرية القصدية عند هوسرل يقصد الأشياء . فان كان الوعى كذلك فهو بالضرورة مختلف عن الأشياء ، لأنه لا يستطيع أن يقصد ما ليس هو ، أى شيئا آخر غيره ، كما أنه — بذلك — لا يختلف بالضرورة عن المعرفة التى هى القصد نفسه ، أو بالاحرى نستطيع أن نقول — توسيعا لفكرة المعرفة على نحو لا يتعارض مع المعنى الظاهرياتى ولا مع المعنى الهيجلى — نقول : ان الوعى ليس مختلفا عن وجوده — نحو الأشياء[2] .

وقد عرض ميرلوبونتى منهج هوسرل فى الرد الفنومنولوجى وربطه بدور الفيلسوف قائلا : « لا يجب على الفيلسوف باعتباره فيلسوفا التفكير بطريقة الرجل الخارجى ، فينظر الى الموضوع النفسى داخل الزمان والمكان والمجتمع كأنه موضوعا مغلقا فى صندوق ، وهذا انطلاقا من واقعه انه لا يريد مجرد أن يحيا وانما يريد أن يحيا ويفهم ما يفعله ، ومن هنا عليه أن يعلق كافة التأكيدات المفروضة على معطيات الواقعة المتعلقة بحياته ، الا أن تعليقها لا يعنى انكارها أو انكار الرابطة التى تربطها بالعالم الفيزيقى والاجتماعى والحضارى ، وانما على العكس لابد من رؤيتها والوعى بها . وهذا هو الرد الفنومنولوجى وهكذا تكون مهمة الفيلسوف هى النظر الى حياته الخاصة وما فيها من فردية ، وزمانية ، وتشريط ، باعتبارها حياة ممكنة وسط حياة الآخرين ، ثم الابتعاد عما هو موجود حاليا من أجل التوصل من خلاله الى ما يمكن أن يكون ، ولا ينظر الى الذات التجريبية .... le sujet empirique الا كأحد الامكانات فى عالم أوسع بكثير يتعين عليه أن يستكشفه . لكن هذا الجهد لا ينكر علاقتنا بالعالم المادى والانسانى . اننا ننظر الى هذه القضايا التلقائية دون استغلالها لصالحنا ، ولكن هذا شرط كل فكر يزعم انه صادق . وقد اعترف هوسرل

(1) Cornelis A. van Peursen op. cit. p. 29.

(٢) محمود رجب ، مرجع سابق ص ١٥٨ .

فى آخر أعماله ان أول نتائج التفكير هو وضعنا فى حضرة العالم الذى نعيشه قبل التفكير[1] .

لم تعد الفلسفة اذن بالنسبة لهوسرل ، كما يرى ميرلوبونتى نسقا يضع الفيلسوف بداخله نتائج قاطعة لا يمكن مراجعتها مع تطور الخبرة ، كما كان الحال فى تقليد فلسفى سابق . وانما يريد هوسرل فلسفة تقدمية progressive يقول عنها فى أواخر حياته انها تأمل لا نهائى .... méditation infinie . فالفيلسوف دائما موجود فى موقف وهو دوما فرد individu . لذا فهو فى حاجة الى الحوار ، والوسيلة الفعالة لاجتياز حدوده تظهر فى دخوله فى اتصال مع المواقف الأخرى (مع الفلاسفة الآخرين أو البشر الآخرين) . وقد كتب هوسرل فى سنواته الأخيرة أن الذاتية الفلسفية الأساسية النهائية أو ما يسميه الفلاسفة الخلقية المتعالية هى ذاتية متبادلة ... interspbjectivity[2] .

لقد رحب ميرلوبونتى بهذه النظرة الهوسرلية الى الفلسفة وحاول أن يطبق برنامجا فنومنولوجيا فى أعماله . كما جعل من فكرة الرد مثلما فعل هوسرل ، فكرة أساسية فى فلسفته . واعتبر الفنومنولوجيا بحثا فى الموقف الطبيعى من منطلق منظور متعال . لقد تأثر ميرلوبونتى بمفهوم عالم الحياة Lebenswelt بالذات . وهو يمثل الخلفية بالنسبة لحسنا الشائع وأنشطتنا اليومية ، هو عالم الأشياء المألوفة والمهام الروتينية والاهتمامات الحياتية . فى الموقف الطبيعى نحن نعيش فى عالم الحياة ، ولكن تحت تأثير الافتراضات العلمية . وننظر اليها على أنها موضوعية وخارجية بالنسبة لنا وتوجد فى استقلال عن أفعالنا واهتمام . وقد رأى هوسرل أن مهمة الفلسفة تتمثل فى توضيح البنية الأساسية لعالم الحياة وكيف يفترض عمل الوعى . وكان هذا موضع اهتمام ميرلوبونتى أيضا فالفنومنولوجيا

---

(1) Merlean - ponty . Les Sciences de L'homme et la phénoménologie. op . Cit . p . 10 - 11.

(2) Ibid p. 13.

مثلت بالنسبة له نوعا من علم الآثار ...... archeology حيث ينبغى علينا أن نستخرج بنية الحياة من وراء تراكمات المعرفة العلمية والمعتقدات ثم نلقى الضوء على جذورها القصدية[1] .

الا أن هناك اختلاف أســاسى فى الاهتمام بين فنومنولوجيــا هوسرل وفنومنولوجيا ميرلوتونتى . فبينما كان أى رد لدى هوسرل ردا ايديتكيا وبحثا فى المـاهيات ، فان ميرلوبونتى ركز على الوجـود الانسانى . أى على الانســان فى العالم ، وطريقته الواقعية والمحتملة فى الحيـاة . فقـد أصبحت الفنومنولوجيـا بالنســبة لميرلوبونتى فنومنولوجيا وجودية ، لا تهتم ببنية عالم الحياة فحسب وانما تهتم أيضــا بطريقة الانسان فى الوجود داخل عالم الحياة . ولم تعـد الفنومنولوجيـا مجرد دراســة للماهية وانما أصبحت دراسة للعلاقة بين المـاهيات والوقائع .

ولا يسعنا فى نهاية عرضنا لمنهج هوسرل الفنومنولوجى سوى أن نردد مع ميرلوبونتى : « ان هوسرل يريد التأكيد على العقلانية فى مستوى الخبرة دون التضحية بأى عنصر قد تحمله تلك الخبرة ، ومع اعتبار الشروط التى يتحدث عنها علم النفس وعلم الاجتماع والتاريخ صادقة . أى أنه بصدد اكتشــاف منهج يتيح فى آن واحد التفكير فى الخارج وهو مبدأ علوم الانســان والتفكير فى الداخل وهــو شرط الفلسفة ، مع الامكانات التى لا يوجد بدونها مواقف واليقين العقلى الذى لا توجد بدونه اى معرفة[2] .

٢ ــ الوجــودية :

تمهيــــد :

لا تشــير الوجودية بشكل واضح الى نســق أو مدرســة ، وهناك فلاســفة نستطيع وصفهم بأنهم وجوديون بينما يرفضون هذه التسمية ، بينما يندهش آخرون اذا خلعنا عليهم هــذا اللقب . ومن

(1) Spurling op. cit. p. 9.

(2) Merleau - Ponty . Les Sciencls de l' homme et la phènomenologie. op. cit. p. 14.

أبزر أعلام هـذا الاتجاه كيرجارد وياسبرز وهيدجر ومارسل وسارتر وميرلوبونتى •

ومما لا شك فيه أنه يوجد عوامل أدت الى ظهور هـذا الاتجاه الفكرى والفلسـفى • وهنا يثور التساؤل : هل الوجودية كما يقال عنها هى تمرد ضـد الفلسفة العقلية الغربية التقليدية ، أم هى امتـداد منطقى لكل من كانط وهيجل وماركس وهوسرل ، أم انها موقف جديد من العالم ، موقف وجودى يواجه عالم مشوش لا يستطيع تقبله • أن الموقف الوجـودى هو منذ البـداية موقف وعى ذاتى ••••• Self - conscience • فيشعر المرء بنفسه منفصلا عن العالم وعن الآخرين، وفى العزلة يحسن المرء أنه مهدد ، غير ذى معنى ، وغير مؤثر مما يجعله يطالب كرد فعل بالمعنى من خلال وجهة نظر عن الذات • فينظـر المرء الى نفسـه كبطل أو كنبى أو كشـخص معاد للدين أو كثائر •••• أى كشىء فريد • وكنتيجة لهذه المبالغة عن الذات يصبح العالم سواء ظاهريا أو واقعيا أكثر تهديدا •

ويهاجم المرء العالم مكتشفا فى الوقت نفسه بأن تهديداته ليس لها معنى ، وأنه لا توجد وقائع أخلاقية ، كما لا يوجد خير أو شر ، وأن « أعلى القيم تجرد نفسـها من القيمة » وأن العالم الانسـانى هو أساسا عالم افتراضى • فيجد المرء نفسـه خالقا للمعنى مما يعلى من دوره كبطل أو كنبى أو كثائر أو متمرد أو قديس أو مهرج •••• وكلما أصبح العالم أكثر تهديدا كلما انغمس المرء فى مفاهيم مبالغ فيها ؛ وكلما زاد وعيه بذاته كلما أصـبح العالم هو عالمه الخاص • ويشعر المرء بالعجز فى مواجهة مسئوليته عن عالمه ، ويتضح له كيف يكون العالم لا مباليا ، وكيف تتوالى أحداثه ، وكيف تكون خالية من المعنى absurd • فيشعر المرء بالعزلة عن الآخرين فيبحث فى وحدته ويأسـه عن الزمالة من خلال التمرد ، ومن خلال كتابة فلسـفة وجـودية[1] .

---

(1) Soloman, R. Existentialism . New York : The Modern Library , 1974, p. XI.

ويرجـع الى كيرجارد (١٨١٣ ــ ١٨٥٥) الفضل فى نشـأة « فلسـفة الوجود » . وهى على نحو ما فهمها كيرجارد أولاً بالذات « فلسـفة الانسان » . فى مقابلها « فلسـفة الوجود » . وقـد لا يقبل كيرجارد لنفسـه تسمية فلسفته باسم « الفلسفة الوجودية » لأنه يرفض كل نزعة مذهبية ، فضـلا عن أنه لا يريد أن يجعل من « الوجود » فلسفة ، ان لم نقل بأنه يرفض أيضا كلمة فيلسوف[1] .

لقد وضع كيرجارد مجموعة من المقولات تميز الانسان ككائن موجود ، كما بين كيف يمكن تأويل الحياة الانسانية عن طريق استخدام تلك المقولات . ولا توضح أى منها كيف يمكن للانسان أن يقوم بالفعل بالرغم من أنها تحدد وتوجه فعله . انها تقوم بدور شبيه بدور المبادىء المنطقية العامة التى تتخذ بالضرورة فى بناء كافة الأنساق المنطقية ولكنها لا توحى بشكل اسـتنباطى بأى نسـق معين من تلك الأنساق التى تعتبر هى جزءا منها[2] .

ولو أننا القينا نظرة عامة على الفلسفات الوجودية جميعا لوجدنا انها دائما تبدأ من نقطة خاصـة تعبر عن تجربة حية أو خبرة وجودية . وقد يكون من الصعب أحيانا تحديد طبيعة تلك التجربة بالنسبة الى كل فيلسوف من الفلاسفة الوجوديين على حدة ولكن ربما كان فى استطاعتنا أن نقول ان هـذه التجربة قد اتخذت لدى ياسبرز صورة شعور حاد بما فى الوجـود من قابلية للتحطيم باعتباره حقيقة هشـة سريعـة الانكسار ، اما عند هيدجر فقد تجلت تلك التجربة الوجودية على شكل وجدان قوامه الشعور بأن الوجود سائر نحو الموت . فى حين نجد أنها تبدو عند سـارتر على صورة شعور مريض بالغيثان . ولا ينكر الوجوديون أن فلسفتهم هى وليدة تجربة ذاتية حية ، لا تكاد تنفصل

---

(١) زكريا ابراهيم : الفلسفة الوجودية ــ القاهرة ، سلسلة اقرأ ص ١٢

(2) Schrader Existential philosophy : Resurgent Humanism in Schrader (ed) Philosophers Existential Kirkegaard to M. Pontry . N. Y., Mc . Graw Hill, 1967 . pp. 1-44. p. 18.

عن صميم وجودهم ، وانما نراهم يقرون صراحة أن المشكلة الفلسفية لا يمكن أن تعنى شـيئا بالنسبة الى أى انسان لم يجد نفسه معانقا لها ، مأخوذا فى حتالها واقعـا تحت أسرها[١] •

ويرجع الاعجاب بالوجودية الى أنها اهتمت بالوجود الانسانى وسياقه الثقافى والتاريخى ••••• لقد اتجه الوجوديون الى القـاء الضوء على الأنشطة والاهتمامات اليومية التى تميز الوجود الزمانى للانسـان • وعلى الرغم من أنهم اتجهوا الى تحليل ووصف أشكال الوجود التى ينفرد بها الانسان فى القرن العشرين الا أنهم لجأوا الى منطق ونظرية فى الوجود تتيح التعالى[٢] •

ولا يؤمن الوجوديون بأن « الوجود » فكرة واضحة بذاتها بل يسعون باستمرار الى توضيحها ، فهى جوهر التساؤل الفلسـفى ، فالوجود ، بعيدا عن كونه أحد المظاهر الانسانية ، هو واقعة عارية وبدائية وعلى الانسان أن يواجهها لأنه لا يستطيع الفرار منها • ويمضى به هـذا الى كافة أشـكال التفكير لأنه يدرك فى النهـاية ان حيـاته مهددة • فقد رفض الوجوديون صـور الانسان كما شكلها وأيدهـا معاصروهم • كما ترك الوجوديون خلف ظهورهم التمييز الديكارتى بين عقل وجسم ، فلا يمكن لمن يهتم بالوجود الانسانى فى العالم أن يتبنى وجهة نظر ثنائية عن العالم كما فعل ديكارت •

ويمكننا القول بأن الاهتمام المشترك الذى يربط بين الفلاسـفة الوجوديين هو الاهتمام بالحرية الانسانية فا فالانسان اذن هو محور الاهتمام لقدرته على اختيار مسار افعاله فى هذا العالم الذى يمثل بيئته • ولا يكتفى الانسـان بأن يكون حرا فى اختياره لأنه من غير الكاف أن يعيش الحرية وانما يتعين أيضـا اختبارها وممارستها ، وما السببية سـوى وهم •

---

(١) زكريا ابراهيم : الفلسفة الوجودية ، مرجع سابق ص ١٣ ـ ١٤

(2) Schrader op. cit. p. 8.

وقد استخدم معظم الفلاسفة الوجوديون المنهج الفنومنولوجى الذى وضع أسسه هوسرل — فهرسول وان لم يكن وجوديا الا أن تأثيره على الوجودية لا يمكن تقديره ، الى حد أنه يمكن للقول بأن الوجودية فى شكلها المعاصر لم تكن لتنمو وتطور بدون هوسرل[1] . ويعتبر التحليل الوصفى للموقف الانسانى هو المهمة الأولى للفيلسوف الوجودى . وسوف نعرض فى هذا الفصل رؤية كل من هيدجر وسارتر للمنهج الفنومنولوجى وكيف تم تجاوزه .

واذا كانت الوجودية قد بدات على يد كيرجارد واخذت اشكالا عدة على يد جماعة الوجوديين سواء المؤمنين منهم او الملحدين فاننا نستطيع القول بأنها انتهت أو اتخذت مسارا مخالفا مع كتاب سارتر « نقد العقلى الجدلى » ، فمالت بشدة نحو الماركسية . وحينئذ يمكن القول بأن الانسان كف عن كونه الوجود الأساسى فى هذه الفلسفة وان الوجودية انتهت الى الجماعة . فلم يعد العالم يحمل معنى بالنسبة لفرد بعينه كما لم يعد الهدف فرديا وانما أصبح هو الحرية السياسية .

وقد واجهت الوجودية انتقادات عدة لعل من أبرزها هو أن الوجودية قد اكتفت بتقديم وصف للعالم ، وحتى ولو كان هذا الوصف جديدا كما رأينا مع هيدجر الا اننا نطمع فى مجال الفلسفة الى تنظير للعالم وليس مجرد وصفه . كما أن المناهج ابتعدت مع بعض الوجوديين عن كونها مناهج فلسفية واتجهت الى اعطاء كثير من الاستبصارات . كما أن محاولتهم كشف المعنى البعيد للوجود ارتبط بنوع من الجمود الذاتى المعادى للعلم[2] . الا أن هذه الانتقادات لا تقلل من قيمة هذا الاتجاه الفلسفى الهام كما سيتضح فى الصفحات التالية .

---

(1) H. J . Blackam . Six Existentialists Thinkers London: Routledge and Kegan Paul. 1961, p. 87.

(2) Mary Warnock. Existentialism . London : Oxford University Press. 1970, p. 139.

أولا — هيدجر (١٨٨٩ — ١٩٧٦)

تأثر ميرلوبونتى تأثرا عظيما بالفيلسوف الألمانى الكبير مارتن هيدجر • ولم يقتصر هذا التأثير على الجانب الوجودى وحده وانما تعداه الى الجانب الفنومنولوجى والانطولوجى للفيلسوف •

ويتضح هذا من أعمال ميرلوبونتى مثل « فنومنولوجيا الادراك الحسى » ومن عرضه لفلسفة هيدجر ووجهة نظره فى مناسبات عدة خاصة عند حديثه عن الزمان ، أو الأنطولوجيا ، أو الوجود العام ، أو اللغة ، أو فى مجمل المقارنة بينه وبين هوسرل ، بالاضافة الى مناسبات أخرى متفرقة • ولا يسعنا ونحن نتناول بالدراسة ميرلوبونتى سوى أن نظل ولو اطلالة عابرة على هيدجر وفلسفته محاولين أن نستشف منها العناصر التى أثرت على فيلسوفنا •

عاش هيدجر ، ذلك الفيلسوف الألمانى الكبير ، حقبة تاريخية حلفت بأحداث سياسية جسام ، عاصفة بالنسبة لألمانيا موطنه • الا أنه لم ينشغل كثيرا بها وكان شغله الشاغل هو مشكلة الوجود ومعنى الوجود • وتعرض هيدجر فى شبابه لمؤثرات عديدة فقد بدأ بتعلم اللاهوت وتأثر بتعاليم القديس توما الاكوينى ، وقرأ أعمال عالم النفس فرانزبرنتانو ، وتلقى تعليمه الفلسفى على يد فندلباند وريكرت حتى وصل هوسرل الى مدينة فريبورج عام ١٩١٦ فحجب تأثيره على هيدجر تأثير ريكرت • وأصبح هيدجر عام ١٩٢٠ مساعدا لهوسرل وظل يتعاون معه سنوات عدة حتى اتجه تفكير كل منهما وجهة مخالفة للآخر ، فاتجه هيدجر الى دراسة كيرجارد وكارل ياسبرز •

ونشر هيدجر عام ١٩٢٧ أول مجلد من كتابه « الوجود والزمان » « Time and Being » ، وكان هذا الكتاب سببا فى شهرته ، اذا أصبح حينئذ واحد من أكبر فلاسفة المانيا • وعلى الرغم من تحول هيدجر عن أفكار هوسرل فان هوسرل ، تقديرا منه لمساعده القديم ، رشحه لتولى مكانة كأستاذ للفلسفة بجامعة فريبورج عند تقاعده عام ١٩٢٩ •

وقد ساهم هيدجر بدراسة فى الكتاب الذى صدر لتكريم هوسرل تحمل عنوان « حول ماهية المعتقدات » .

« On the Essence of Ground (Von Wessen des Grundes »

كما نشر فى نفس العام دراسة تاريخية أصيلة عن كانط تحمل عنوان :

« كانط ومشكلة الميتافزيقا » . ومن أعماله الأخرى الهامة « ما الميتافيزيقا » ، وهى الدرس الافتتاحى الذى استهل به تعيينه كأستاذ فى جامعة فريبورج خلفا لهوسرل . وكتب « هيلدرلين وماهية الشعر » عام ١٩٣٧ شارحا فيه المبادى الأساسية لعلم الجمال الفلسفى .

ونشر عام ١٩٤٢ و ١٩٤٣ كتابيه المعروفين : « نظرية أفلاطون عن الحقيقة » و « حول ماهية الحقيقة » وكلاهما هام للغاية بالنسبة لتطور فكر هيدجر . كما نشر عام ١٩٤٧ «رسالة فى النزعة الانسانية» .

وقد بدأ هيدجر منذ ١٩٥٠ فى نشر سلسلة محاضراته التى ألقاها فى جامعة فريبورج فى الأعوام من ١٩٢٩ الى ١٩٥٧ . نذكر من أهمها : « متاهات » « Forest Trails » عام ١٩٥٠ ، و « مدخل الى الميتافزيقا » عام ١٩٥٣ و « ما معنى التفكير ؟ » عام ١٩٥٤ ، و « ما الفلسفة » عام ١٩٥٦ وغيرها من الكتب ، أحدثها كتاب عن نيتشه من جزئين عام ١٩٦١ .

وتعبر كتابات هيدجر عن المامه الواسع بتاريخ الفلسفة ، فقد كتب عن معظم الفلاسفة الكبار : بارمنيدس وهراقليطس وأفلاطون وأرسطو وديكارت وكانط وهيجل ونيتشه وكيرجارد وهوسرل . ولا يقصد هيدجر بالطبع أن يكتب تاريخا بالمعنى الخالص للكلمة وانما هو يحاول حتى فى تأملاته التاريخية ، أن يصل الى المشكلات

الهامة التى تشغل فكره فيوضحها ثم يقدم وجهة نظره الخاصة بشأنها • وترتبط هـذه الطريقة فى البحث والدراسة بفكرته عن تاريخية كل من الوجود الانسانى والتفكير الانسانى كما ترتبط بموقفه الجـديد ازاء معنى الانطولوجيا ودلالتها •

واذا ما تصدينا لمنظور هيدجر الانطولوجى ، فسوف نجد مشكلة الوجود العام[١] Being تحتل أبرز مكانة فيه • وتتمثل مهمـة الفلسفة من وجهة نظره فى الكشف عن آخر دعامات الوجود العام ، كما أن هناك بالاضافة الى مشكلات الوجود والتوصل الى الحقيقة ، أسـئلة أخرى تدور حول الانسـان وتشـكل موضوعا مركزيا فى فلسـفته • فما الانسـان من أين يأتى والى أين يذهب ؟ ما معنى الوجود بالضبط ، أين مكانه وما هو معناه فى العالم ؟ وكيف يرتبط بالآخرين وبالأشـياء غير الانسانية ؟ كلها أسئلة شغلت الفلسفة لأعوام طوال • ويرى هيدجر ان الانسان لا يحتاج أن ينظر بعيدا ليجد العلاقة المطلوبة • ففى رأيه أن السـؤال : ما هو الوجود ؟ يرتبط عن قرب بالسـؤال : كيف يمكن الوصول الى الوجود ؟ وبالتالى فان الاجابة عن السـؤال الخاص بمعنى الوجود سوف تؤدى بنا بشكل آلى الى السـؤال : ما هـو الانسـان[٢] • ولمـا كان الفـكر عنـده ليس بمثـابة علاقة تقوم بين ذات حرة لا زمنية وموضوع مجهول تحاول أن تنفذ الى أسره ، نراه يقرر منذ البداية اننا لا نفهم الوجود الا عن طريق

---

(١) فضلنا ترجمة Being بالوجود العام كما فعل اسـتاذنا د• زكريا ابراهيم فى كتابه « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » الجزء الأول ـ القاهرة ، مكتبة مصر ١٩٦٨ ، وذلك لتمييزه عن الوجود existence فالوجود العام اشمل ويتضمن كافة اشكال الوجود •

(2) Joseph J. Kockelmans. Martin Heidegger. A First Introduction to his philosophy . Pittsburgh : Duquesne University Press. 1965, p. 12.

وجودنا أو فى صـميم كينونتنا ، وبهـذا المعنى يمـكن القـول بأن الانطولوجيا هى وجودنا نفسه[1] .

ان الوجود الذى يشغل هيدجر هو الوجود فى عموميته ، وهو يهدف من وراء ذلك الى اقامة نظرية عن الوجود العام أى الانطولوجيا العامة . فأى المناهج هو الأصلح لدراسة هذا الموضوع ؟ ان الوجود عام فى الكل ، وهو يتضمن كل شىء حتى من يتساءل عنه ، لذا فمن المسـتحيل النظر اليه من وجهة نظر خارجية واسـتنباطه من مبدأ ما أو الرجوع الى أساس معين . ففى العلوم يتم التثبت عن طريق بعض المعطيات اما فيما نحن بصـدده فالمعطى هـو الوجود ذاته . لذا فان المنهج الملائم هو المنهج الفنومنولوجى[2] .

ويقوم هـذا المنهج بوصف الظواهر كما تبدو ، فالمهم هو اتاحة الفرصة للظواهر كى تبدو أمامنا فى شكلها الخالص . ومن هنا وجوب الحذر من المفاهيم سيئة البناء ، واستبعاد النظريات الغريبة عن الأشياء ذاتها . فالظاهرة ليست مظهرا خادعا وانما هى الشىء كما يبدو أمامنا مهما كان شكله . والفنومنولوجيا أساسا تشير الى مبدأ فى المنهج يمكن أن يصاغ بشكل أمثل فى عبارة هوسرل « الرجوع الى الأشياء ذاتها » . ولا يعنى هـذا الرجوع الى الواقعية الساذجة وانما يعنى أن علينا ، فى مجال الفلسفة ، نبذ كافة المبادىء والأفكار التى لم يتم تفسيرها بشكل كاف أو صيغت بشكل خاطىء ، كذلك كل الأفكار المسبقة ، ثم الاسترشاد فقط بالأشـياء ذاتها . ولا تنوى الفلسـفة بطبيعة الحال التوقف عند وصف ما يبـدو امامنا بشـكل تلقائى وانما تهـدف الى التعمق

---

(١) زكريا ابراهيم : دراسـات فى الفلسفة المعاصرة ، مرجع سابق ص ٤٢٥

(2) Maurice Corvez . la philosophie de Heidegger. Paris, P.U.F. 1961. p. 2.

نحو ما يكون مختبئا ، وهو ما يشكل معنى واساسا لما يبدو تلقائيا أمامنا .

والفنومنولوجيا تعنى لغويا : « علم الظواهر » ؛ وقد أخذ التعبير ظاهرة معان كثيرة في تاريخ الفلسفة . والظاهرة تعنى هنا ما يبدو أمامنا ، الا أن هذا لا يعنى مجرد ظهور للشيء أمام الحواس ، بل ان الاحساس والعمل الفنى والمؤسسة السياسية والفكرة الفلسفية لهي أشياء تبدو أمامنا في واقعية اللون أو الصوت ، وذلك على الرغم من اختلاف الطريقة . ولا يشترط أن يظهر ما يبدو أمامنا لكل فرد ، فحالات الوعى الخاصة بي تظهر أمامى ويمكن اعتبارها موضوعات للتحليل الفنومنولوجي والوصف . ولا بد أن ننتبه الى أن الفنومنولوجيا كما يراها هيدجر لا تبغى أى مواجهة بين ما يبدو أمامنا والشيء الذى لا يفصح عن ذاته . وبعبارة أخرى لا ينبغى اعتبار الشيء الذى يبدو أمامنا تلقائيا يمثل الشيء المختفى سواء كان هذا التمثيل سليما أو غير سليم ومن هنا يتعين استبعاد الظاهرة بالمعنى الكانطى[1] .

وبالرغم من أن فحصنا للظواهر يجعلنا نكتشف خصائص لا تبدو ظاهرة أمامنا بشكل تلقائى فان هذا لا يعنى ان الظاهرة الأولية هى علامة على شيء لا يستطيع الظهور ، بل على العكس فكل ما يظهر أمامنا بشكل سابق على الظاهرة بالمعنى العادى (أو الكانطى) وكمصاحب لها فى مقدوره أن يظهر بشكل أساسى وبالتالى يظهر ذاته فى ذاته .... وبهذا المعنى تكون ظاهرة الفنومنولوجيا[2] .

واذا كان الرد الفنومنولوجى المتعالى أو « الابوخية » — اى وضع العالم بين قوسين — له أهميته الخاصة فى فنومنولوجيا هوسرل فانه ليس كذلك بالنسبة لهيدجر . لقد أراد هوسرل تعليق الحكم بالنسبة للوجود الواقعى ووضعه بين قوسين ، وقد عبر عن ذلك فى أعماله

(1) Kockelmans op. cit. p. 19.
(2) Heideger. Sein und Zeit. quoted in Kockelmans Ibid.

المنشورة وان كان فكره قد تطور حول هـذه النقطة بعض الشيء .
أما هيدجر فقد أراد برفضه لهذا الرد أو هـذه الاحالة ، وعدم اهتمامه بتعليق الوجود ، أراد أن يجعـل من الوجودات موضوعا لأنطولوجيا جديدة ينوى أن يشكلها من خلال المنهج الفنومنولوجى . وهكذا يرى هيدجر ان ما اعتبره هوسرل شرطا ضروريا للفلسفة كعلم دقيق ما هو الا نفى لموقف فلسفى أصيل . وحول هـذا المعنى اختلف الفيلسوفان كل عن الآخـر[1] .

ويرى هيدجر أن كل ظاهرة هى بداية مناسـبة لتفكير فلسفى ، فهيدجر لا يريد الفنومنولوجيا لذاتهـا وانما يريد استخدامها لتاييد انطولوجيا معينة . ومن هنا اهتمـامه بالظواهر التى لها معنى خاص بالنسـبة لموقفه أى تلك التى قد ترشـدنا نحو وجود الوجودات The being of the beings . الا أن هذا الوجود يظل فى العادة مختفيا[2] . وما دام هـذا الوجود ليس ظاهرا بشكل تلقائى فعلينا أن نكتشفه وفى رأى هيدجر أن هـذه هى مهمة الفنومنولوجيا الأساسية .

وقد اختلفت نظرة هيدجر فيما يتعلق بالعلاقة بين الفنومنولوجيا والانطولوجيا عن نظرة هوسرل . فان هوسرل لم يعتبر الفنومنولوجيا علما مستقلا فحسب وانما أيضا العلم الوحيد الذى يستطيع أن يؤسس كل قضاياه بشكل رلديكالى وكامل فى استقلال عن أى علم آخر أو أى منهج آخر . لذا فما الفنومنولوجيا سوى الفلسفة بالنسبة لهوسرل ، واذا اسـتدعى الأمر الحديث عن الميتافزيقا أو عن الانطولوجيا فان هـذه الميتافزيقا أو هـذه الانطولوجيا هى اما الفنومنولوجيا ذاتهـا أو نسق من الاستنتاجات التى تشتق بالضرورة عن الفنومنولوجيا .

ومن هنا فان هوسرل يرى أن الانطولوجيا تشـتق موضوعاتها ومشكلاتها وكل ما تحتاجه تلك المشكلات من الفنومنولوجيا ، بينما تتكون

---

(1) Kockelmans op. cit. p. 20.

(2) Heidegger. Zein und Zeit. p.. 35 quoted in Ibid.

الفنومنولوجيا فى استقلال عن أى انطولوجيا أو أى ميتافزيقا •
بينما يرى هيدجر العلاقات القائمة بين الأنطولوجيا والفنومنولوجيا بشكل مخالف عما يراه هوسرل ، فيشكك فى القيمة التى يضفيها هوسرل على التحليل والوصف الخالصين • والفنومنولوجيا بالنسبة له ليست أساس أو مصدر الفلسفة بأكملها ولكنها مجرد أداة لنظرية موجودة من قبل • ويدافع هيدجر عن رأيه بالرجوع الى تاريخ الفلسفة والى ضرورة الانتقال من العالم الثقافى الى العالم المعاش • ويتمثل الموضوع الحقيقى للتحليل والوصف الفنومنولوجى ، من وجهة نظر هيدجر ، فى القاء الضوء على العناصر التى مازالت خافية الا أنها تعتبر أساس الخصائص البادية تلقائيا لما يبدو أمامنا • ويجدر بنا حتى القول بأن الخصائص التى تبدو فى الظاهر خافية هى موضوع الفنومنولوجيا الوحيد اذا ما فهمنا ما هى الفنومنولوجيا •

لقد كان هدف هيدجر فى كتابه «الوجود والزمان» Sein und zeit وفى كافة كتاباته التالية هو تقديم فلسفة للوجود العام • وما تحليل الوجود الانسانى سوى دراسة مبدئية ضرورية • ولئن كان كتاب « الوجود والزمان » قد انطوى على الكثير من التحليلات الفنومنولوجية للوجود الانسانى ، الا أن هيدجر لم يهتم بالانسان من أجل الانسان بل من أجل علاقته بالوجود العام[1] • ولقد عبر هيدجر نفسه عن ذلك بقوله « ان الموضوع الذى يشغلنى ليس هو مشكلة الوجود الانسانى» human existence « ولكنه موضوع الوجود العام ككل وفى حد ذاته »[2] •

ويرى هيدجر ان الخلاف حول أسبقية الوجود أو الماهية ما هو الا خلاف ميتافزيقى عتيق ومجدب فلسفيا • فالميتافزيقا الأفلاطونية

---

(1) زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، مرجع سابق ص ٤٤٥

(2) Bulletin de la Societé Française de Philosophie Vol. XXXVII No . 5 p. 193 Quoted in Kockelmans Op Cit., p, 22

ترى أولوية الماهية ، وسارتر — من وجهة نظر هيدجر — قام بمجرد قلب هذا الوضع ، والنتيجة هو تقرير ميتافزيقى آخر بأن الوجود يسبق الماهية • بينما يرى هيدجر أن المشكلة لا تكمن فى من يسبق من ، فليست المشكلة الميتافيزيقية القديمة هى التى يتعين حلها • وانما علينا أن نوضح معنى الوجود • فالوجود بالنسبة لهيدجر ليس سابقا على الماهية بل هو ماهية الانسان ذاته[1] .

والحقيقة فى نظر هيدجر ليست شيئا ينضاف الى الوجود من الخارج — بفعل الانسان — وانما هى حدث باطن فى صميم الوجود نفسه • وليس الوجود الانسانى (من حيث هو مفارقة مستمرة وخروج عن الذات) سوى عملية تحقيق الحقيقة • ومعنى هذا ان علاقة الانسان بالوجود انما هى فى حد ذاتها « انطولوجيا »[2] •

وقد عنى هيدجر بطبيعة التفكير وخصص له عديد من المحاضرات التى ظهرت بعد ذلك فى كتاب يحمل عنوان « ما معنى التفكير » « What is called Thinking » • وقد طرح هيدجر فى كتابه هذا التفكير كرؤية واقعية وقول واقعى للطريقة التى يوجد بها العالم • والانسان جزء لا يتجزأ من هذا العالم ، ويستطيع تحقيقه عن طريق طرح أسئلة بخصوصه ، أسئلة عميقة وأسئلة ساذجه ثم الانتظار كى تنجلى الحقيقة •

والتفكير يخالف أى فعل آخر — اذا ما اعتبرناه فعلا • فالتفكير يضع تعريفا لطبيعة كوننا بشرا ، وكلما كنا أقل تفكيرا كلما أصبحنا أقل انسانية • الا أن التفكير متأصل فى الانسان ، مثل وجوده فى العالم وبالتالى يكون تعلم التفكير هو كشف لطبيعتنا الخاصة مثلما هو

---

(1) Edo Pivcevic . Husserl and Phenomenology . London Hutchinson University Library . 1970, p. 123.

(٢) زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، مرجع سابق ص ٤٤٥

كشف لطبيعة الوجود العام being وكل مذهب عن طبيعة الانسان هو في الوقت ذاته مذهب للوجود العام ، في رأى هيدجر • وكل مذهب للوجود العام هو أيضا مذهب للطبيعة الانسانية • معنى هـذا ان علاقة الانسان بالوجود العام هى علاقة متكاملة الى حـد أن البحث فى احداها يتضمن بالضرورة البحث فى الأخرى[1] •

لقد تأثر ميرلوبونتى بالنزعة التساؤلية لدى هيدجر ، فقد كان هيدجر ميلا للغاية الى طرح تساؤلات لا نهاية لها ، حتى انه اعتبر التفكير موضع تساؤل وطرح لأنفسنا فى موضع التساؤل ازاء المذاهب المتأصلة والآراء القريبة منا والتى إعتبرناها لمدة طويلة شيئا مفروغا منه • ان هـذه العلاقة الحتمية بين التفكير والتساؤل جوهرية بالنسبة لكل ما حاول هيـدجر تعلمه بواسطة هـذه التمرينات على التفكير • ان طرح التساؤلات لم يكن بالنسـبة لهيدجر منهجا كما هو بالنسـبة لديكارت أو هوسرل بمعنى اقامة نظام جديد على أنقاض أنظمة سابقة • بل ان التساؤل عند هيدجر هو طريقة أو ممر للتفكير يتعين أن يوضحه كل منا لنفسه دون قصد معين فى عقله • ان التساؤل والتفكير ليسـتا وسيلتين لتحقيق هدف معين بل ان كلا منهما يتضمن مبرره الذاتى •

ولا يعتبر هيدجر بالنسـبة لموضوع التفكير امتـدادا لأى من السـابقين سـواء هيجل أو نيتشـه أو فلاسـفة اليونان كبارمنيدس أو هراقليطس • فبالرغم من حبه الكبير لليونانيين والألفة الموجودة بينه وبين الفلسـفة الغربية الا أنه من الخطأ قراءة هيدجر كامتداد لهـذا أو ذاك من المفكرين • لقد أراد هيدجر احراز تقدم على الفكر اليونانى عن طريق محاولة التفكير فى الوجود العـام بشـكل غير مفاهيمى « non - conceptually » وغير تنظيمى « non - systematically » وانما بحماس وجدية • وهكذا يأمل هيدجر أن يتفادى الذاتية الناجمة

(1) Martin Heidegger. « What is called thinking » ? « New York : Harper Colophon Books 1968. Introduction by J. Glenn Gray, p. XII.

عن فصل الانسان والوجود العام ، الذات والموضوع . انه يريد تفكيرا يكون فى آن واحد متلقيا ، بمعنى ان يستمع ويهتم لما تخبرنا به الأشياء ، وفعالا ، بمعنى اننا نستجيب لنداء تلك الأشياء . فعندما نتغمس بحق فيما نفكر فيه فاننا نستطيع بحق كشف طبيعة أى شىء مهما كان هذا الشىء هاما . حينئذ فقط يكون بمقدورنا أن نتفادى طرقنا المعتادة فى ادراك الشىء كما يبدو بالنسبة لنا ، أى بشكل ذاتى . ان نداء الفكر هو النداء الذى يطالبنا أن نكون متنبهين للأشياء كما هى وان نتركها كما هى وأن نفكر فيها وفى أنفسنا معا[٧٦] .

وتأثر ميرلوبونتى أيضا بموقف هيدجر من اللغة وبحثه فى طبيعتها الغامضة وعلاقتها بالتفكير والوجود العام . وقد عالج هيدجر هذا الموضوع فى أكثر من مؤلف نذكر منها : « على طريق اللغة »

« On the Road to Language Unterwegs zur Sprache)

الذى نشر عام ١٩٥٩ . وقد اعتبر هيدجر اللغة عالما يستطيع الانسان أن يقطنه ويتبين فيه بوضوح هويته . وهنا يهتم هيدجر مباشرة بالطريقة التى ترتبط اللغة بواسطتها بالتفكير واستجابتها لنداء الفكر . ثم يجعل هيدجر من اللغة فى مرحلة تالية بؤرة أفكاره وتأملاته[١] . ولئن كنا نجد فى معظم كتابات هيدجر ولعا كبيرا بتحليل الألفاظ واشتقاق الصيت ، والبحث عن الحكمة الباطنة فى اللغة ، الا أن هذا الولع — فى حد ذاته — انما هو الدليل القاطع على ايمانه بالفكر ، وفهمه لعلاقة اللغة بالفكر ، لن لم تقل علاقتها بالوجود نفسه[٢] .

وأهم ما يميز فكر هذا الفيلسوف الكبير منذ البداية وحتى النهاية هو أنه يمضى فى شكل حوار حى بين كافة الاتجاهات الهامة فى الفكر الفلسفى منذ القدم وحتى الحاضر . ولا يمكن فهم عمل هيدجر ما لم

---

(1) Ibbid p. XIV.

(2) Ibid p. VIII

ننظر اليه فى ضوء هذا الحوار بين المفكرين السابقين منهم والمعاصرين . والفلسفة بالنسبة له شيء شخصى للغاية ولا يعتبر مجرد تبنى لوجهات نظر بشكل سلبى . فوجود الانسان فى رأيه زمانى وتاريخى ، وبالتالى فان الفلسفة الشخصية للمرء تتطلب أساسا حوارا مع الماضى وحوارا آخر بعدى مع الفلاسفة المعاصرين . وهنا لا يوجد مجال للمواجهة بين القديم والحديث[1] . وتتجلى أصالة فلسفة هيدجر فى قوله « بأن الانسان هو محل الوجود » أو مستقره . فليس فى فلسفة هيدجر مثالية أو واقعية وانما هى جهد شاق من أجل الكشف عن طبيعة « الوجود » أو « الكينونة » من خلال ذلك الكائن الذى هو من الوجود وفى الوجود[2] .

ثانيا – سارتر (١٩٠٥ – ١٩٨٠) :

لا يسعنا ونحن نتناول فلسفة ميرلوبونتى ونهجه سوى أن نتعرض لزميل كفاحه ، وابن عصره وجيله ، وشريكه فى اصدار مجلة « الأزمنة الحديثة » جون بول سارتر . لقد كان لهذا الفيلسوف والمفكر والأديب الفرنسى الكبير بصمته الواضحة على العصر ، ولا يمكن ذكر الفلسفة الوجودية دون أن يحضر فى الذهن اسم سارتر ، ذلك أن مؤلفاته الفلسفية والأدبية والمسرحية وحياته الحافلة بالمواقف السياسية والاجتماعية جعلت منه شخصية ذات مكانة خاصة ليس فى فرنسا وحدها بل فى العالم بأسره .

حقا لقد عاش سارتر حوالى عشرين عاما بعد وفاة ميرلوبونتى الا أنه زامل فيلسوفنا أغلب مراحل حياته . فواجها سويا فترة عصيبة من حياة فرنسا . وكان لاتفاقهما واختلافهما تأثيره البالغ على ميرلوبونتى بصفة خاصة . كما تأثر ميرلوبونتا بسارتر خاصة فى بداية حياته حين قام بتحقيق مؤلف سارتر « الخيالى » فقد تأثر سارتر

---

(1) Kockelmans op. cit. p. 171.

(٢) زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، مرجع سابق ص ٤٤٦

بدوره بميرلوبونتى ، فهو الذى علمه أهمية الصبر الذى كان بمثابة حافز لاهتمامه بالتاريخ[1] .

وقد تأثر سارتر بكل من كيرجارد وهيدجر وهوسرل وهيجل خاصة أثناء اقامته فى برلين عام ١٩٣٣ فى منحه بالمعهد الفرنسى هناك . فقد اكتشف حينئذ الفنومنولوجيا . وقد بدأ منذ عام ١٩٣٦ فى نشر كتبه الأدبية والفلسفية ، ونذكر منها « الخيال » L'Imagination عام ١٩٣٦ و « الغثيان » La Nausée عام ١٩٣٨ ، والحائط Lemur عام ١٩٣٩ ، والخيالى « L'Imaginaire » عام ١٩٤٠ ، « والذباب » « Les Mouches » عام ١٩٤٢ ، وأهم مؤلفاته على الاطلاق « الوجود والعدم » L'Etre et le Ne'ant عام ١٩٤٣ ، وقد أمضى عشر سنوات من البحث والاعداد وسنتين من الكتابة لتقديم هذا المؤلف الضخم . وقد نشر عام ١٩٤٤ « جلسة سرية » Huis Clos وعام ١٩٤٥ الجزء الأول والثانى من « طرق الحرية » «Les chemins de la liberte» ثم « المومس المحترمة » La putaine respectueuse عام ١٩٤٦ ، « فما هو الأدب » Qu'est - ce que la litterature عام ١٩٤٧ ، و « الأيدى القذرة » Les mains sales عام ١٩٥٠ . « والشيطان والله » Le Diable et le Bon Dieu عام ١٩٥١ و « سان جنيه الكوميدى والشهيد Saint Genet, Comédien et martyr » عام ١٩٥٢ . وفى عام ١٩٥٥ أصدر « نكراسوف » « Nekrassov » وكان قد أصدر قبل ذلك عام ١٩٥٢ « سجناء الطونا » Les séquestrés d' Altona وفى عام ١٩٦٠ نشر ثانى أضخم مؤلفاته وهو « نقد العقل الجدلى » Critique de la Raison Diaelectique الذى كتبه فى الفترة من نهاية عام ١٩٥٧ حتى بداية عام ١٩٦٠ .

---

(1) Jean Paul Sartre . Merleau Ponty Vivant P. 373. Quoted in Joseph. PFell Heidegger and Sartre. An Essay on Being and place New York : Columbia University Press 1979. p. 335.

تلى ذلك ظهور كتابة « الكلمات » Les Mots عام ١٩٦٣ ، هذا بخلاف عشرات وعشرات من المقالات فى عديد من المجلات .

وكان لسارتر مواقف سياسية متعددة ، خاصة أثناء الحرب العالمية الثانية ، وله فى ذلك قول مأثور : « لقد عامتنى الحرب على أن أتخذ موقفا »[1] . ولذا أسس مع ميرلوبونتى وبوبون وسيمون دى بوفولر جماعة المقاومة الفكرية من أجل الاشتراكية والحرية Le' groupe de résistance Intellectuelle , Socialisme et Liberté عام ١٩٤١ ، الا أنه حلها فى خريف العام نفسه وقد أصدر فى ١٥ أكتوبر ١٩٤٥ أول عدد من مجلة « الأزمنة الحديثة » وقد اشترك فى تأسيسها معه ميرلوبونتى ، وريمون آرون ، وليريس ، وتخلف اثنان: مالرووكامو . وقد أعلن سارتر حينئذ أن هدفهم هو اعلان الحقيقة عن العالم وعن الحياة . وقد أدان مع ميرلوبونتى فى يناير سنة ١٩٥٠ وجود معسكرات العمل السوفيتية . وقد حدثت القطيعة بينه وبين كامو عام ١٩٥٢ تلاها عام ١٩٥٤ ، القطيعة مع ميرلوبونتى عندما تباينت آرائهما ازاء عدد من القضايا وبخاصة الماركسية . وقد زار فى العام ذاته الاتحاد السوفيتى ونشر خمس مقالات فى مجلة «ليبرلسيون» Libération يبدى فيها اعجابه بالرجال الذين التقى بهم وبحرية النقد ومستوى الحياة . وقد أعلن عام ١٩٥٦ مساندته لكفاح شعب الجزائر (وتبنى عام ١٩٦٥ طالبة جزائرية) . وادان فى نوفمبر ١٩٥٦ اخماد الثورة المجرية وأعلن فشل الاشتراكية باعتبارها سلعة مستوردة من الاتحاد السوفيتى[2] .

ورفض سارتر عام ١٩٦٤ قبول جائزة نوبل للأدب وشرح هذا الرفض قائلا « على الكاتب أن يرفض محاولة تحويله الى مؤسسة

---

(1) Janick Jossin. Sartre Face à son Epoque: L'Express ,19-25 Avril 1980, pp. 131 - 135, p. 132.

(2) Ibia p. 135.

Institution ... ولذا ما أراد احدهم اعطـائى جائزة لينين فسوف أعجز عن قبولها » • وفى عام ١٩٦٦ ينتقد سارتر البنيوية متمثلة فى فوكوه وليفى ستروس ولاكان والتوسير وغيرهم ، ويأخذ على بحوثهم اغفال النظرية المـاركسية للتاريخ • وفى نفس العـام يوافق على الاشتراك فى « محكمة برتراند راسل » لمحاكمة مجرمى حرب فيتنام • وينضم الى حركة الطلاب الفرنسيين عام ١٩٦٨ • ويستمر سارتر فى ابداء مواقفه السياسية والفكرية حتى يدين غزو السوفيت لافغانستان ، ونفى المنشق السوفيتى زخاروف ، ويؤيد مقاطعة الألعاب الأولمبية التى أقيمت فى موسكو • من هـذا كله نتبين كيف كانت حياة سارتر حافلة حتى أواخر أيامه • وقد أطلق عليه أحد المفكرين صفة انه « الضمير الكبير لعصرنا الحالى »[1] • وكان شعوره بالأمل فى المستقبل شعورا طاغيا ظل حيا داخل الفيلسوف حتى وفاته • فكان يعتبر عالم اليوم الفظيع مجرد مرحلة فى التطور التاريخى الطويل ، وان الغد سيحمل شكلا جديدا من أشكال العلاقات بين الناس •

لقد تزامل سارتر وميرلوبونتى وتعرضا لنفس المؤثرات المتمثلة فى رافدى الوجودية والفنومنولوجيا ، كما تأثر كلاهما بأفكار الآخر تأثرا كبيرا • فقد اشتركا سـويا فى « حركة الاشتراكية والحرية » واصدرا سويا مجلة « الأزمنة الحديثة » وكان كل منهما يقيم أفكار الآخر ويعلق عليها فى مقالات منشورة ، وذلك علاوة على تبادل الآراء • وكانت الموضـوعات المتناولة من جانب كل منهما هى تلك التى توجه التفكير الفلسفى والبحث الانسانى • فقد اهتما بالوعى والعلاقات بين الوجود والمـاهية ومنطق التاريخ والحـرية ... وما الى ذلك •

واننا لنستطيع أن نتبين مراحل ثلاث بارزة فى فلسـفة سارتر

---

(1) Regis Debray Cela s'appellait un Intellectuel. Le Nouvel observateur No. 806 du 21 au 27 Avril 1980, p. 47.

تتمثل في مرحلة أولى سابقة على مؤلفه « الوجود والعدم » ، وكان تأثير الفنومنولوجيا الالمـانية عايها واضحا كما تبين كتاباته . يلى ذلك مرحلة ثانية أصدر فيها « الوجود والعدم » حيث تميز الفيلسوف بفكره الخاص ونضجه الفلسفى . وأخيرا مرحلة ثالثة هى مرحلة « نقد العقل الجدلى » حيث برز اتجاه جديد فى فكر سارتر لا ينفى ما سبقه وانما يضيف اليه . ونستطيع أن نضيف الى ما سبق مرحلة رابعـة لتنقد فيها المـاركسية واتخذ موقفا جديدا الا أن هـذه المرحلة لم تتبلور فى مؤلف يعادل المؤلفين السابقين . وفى الواقع أن اهتمامنا ينصب بصفة خاصة على مرحلتى ما قبل « نقد العقل الجدلى » لأن هـذه الفترة هى التى تهمنا حيث كان ميرلوبونتى حيا وكان التأثير بين الفيلسوفين قائما .

واذا كان سارتر كفيلسوف تميز بتفكيره الخاص الا أن هـذا لا ينفى تأثره الشديد بهيدجر وهوسرل ، خاصة بعد دراسته لهما أثناء اقامته فى برلين فى الأعوام ١٩٣٣ و ١٩٣٤ . ويظهر تأثير الفنومنولوجيا واضحا فى كتابات سارتر الأولى السابقة على « للوجود والعدم » كمـا تظهر فى « الوجود والعدم » ذاته . وقد ظل سـارتر مهتما بالفنومنولوجيا وبهوسرل بوجه خاص ما يقرب من عشر سـنوات ، فقد كانت الفنومنولوجيا بعد مرور قرابة عشرين عاما على ظهورها ما زالت مجهولة فى فرنسـا . وبالتالى فقد مثلت بالنسبة لمثقف شاب متعطش للتفكير كشفا حقيقيا .

ويثار السـؤال : هل يعتبر سارتر تلميـذا لهوسرل ، داعيىا للفنومنولوجيا ، أم أن له علما خاصا به هو علم الوجود الوجودى ؟ وبعبـارة أخرى هل هـذه الدراسـات التى قام سارتر بكتابتها فى شبابه هى شرح لمنهج هوسرل وعرض للفنومنولوجيا ، أم هى اكمال لبعض أوجه نقص فى هـذه الفلسفة كما تراءى لسارتر ؟ وهل هـذا النقـد الذى يقوم به سارتر هو نقد صرف أم تطوير للفنومنولوجيا

وتحويلها الى علم للوجود ؟ والواقع ان سارتر يقوم بكلتا المهمتين : فهو يقيم علما النفس الفنومنولوجى ، وهو فى هذا شارح ومطبق لمنهج هوسرل الجديد ، ثم يقيم علما للوجود الفنومنولوجى ، وهو فى هذا ناقد ومطور لفلسفة هوسرل ومعبر عن فلسفته الخاصة ان لم يكن خارجا عن نطاق المنهج الذى وضعه هوسرل أولا(١) .

ولم يكتف سارتر فى كتاباته الأولى باعادة للتفكير فى الواقعة النفسية فى ضوء المعنى الفنومنولوجى كما كان يقترح هوسرل ولكنه كان أيضا يستسلم لمراجعة حقيقية لكافة التصورات النفسية الكلاسيكية ، وبالذات تلك للتصورات الخاصة بالوعى باعتباره متلقيا للأشياء وحاويا للآثار التى يتركها الادراك الحسى . وكان سارتر يرى على العكس أن الوعى له محتوى : فمن ناحية هو هدف قصدى لشىء ما أى على علاقة بالأشياء الموجودة فى عالمه ، ومن جهة أخرى هو وظيفة مصورة imageaute فهو بناء وتجسيد لعالم غير موجود(٨٦) . ويرى سارتر فى الوقت نفسه أن الاتجاه النفسى الصرف لا يكفى لاقامة علم النفس الذى يحتاج الى أساس نظرى آخر يمكن للفنومنولوجيا أن تعطيه له ، لأنه يقرر استحالة قياس علوم الماهيات على علوم الواقع ، بل ان الماهيات هى التى تسمح بتصنيف الوقائع(٢) .

لقد قام سارتر بدراسات تطبيقية ثلاث فى مجال علم النفس الفنومنولوجى هى : « الخيال » ، و « الخيالى » ، و « الانفعال » .

---

(١) جان بول سارتر : تعالى الانا موجود ، ترجمة وتعليق د. حسن حنفى حسنين ، القاهرة ، دار الثقافة الجديدة سنة ١٩٧٧ ، تقديم للمترجم ص ١٥ — ١٦

(2) Robert Maggiori. Les chemins de la philosophie. Libération. Jeudi 17 Avril 1980, No. 1923, pp. 12 - 13. p. 12.

(٣) سارتر : تخطيط لنظرية الانفعالات ص ٧ مأخوذ عن سارتر . تعالى الانا موجود ، مرجع سابق ص ١٨

ويرى سارتر فى دراسته عن الخيال أن لهوسول نظريات جديدة فى الصورة ، الا انها نظريات متفرقة لا تسمح بعرض نظرية كاملة كما أن ملاحظته حولها تحتاج الى تعميق واكمال • الا أنها تحدد على الأقل نظرية الصورة بعد لمكتشاف هوسرل للقصدية ، فلم تعد الصورة مجرد حساسية ••• وانما هى داخلة فى تكوين الشعور بالقصيدية[1] •

واذا كان سارتر قد وافق هوسرل فى وضعه للمشـــكلة الا أنه اختلف عنه بعد ذلك محاولا بيان أوجه النقص فى نظريته ، وذلك فى الافتراضات التى تقوم عليها • فيرفض سارتر أولا فكرة احياء المـــادة انجسية التى يجعلها هوسرل مهمة الصورة والقصد والمخيلة • وذلك لأنه من الصعب التفرقة بين الصورة والادراك الحسى ••••• ويرفض سارتر ثانيا فكرة المقاصد الفارغة التى يجعلها هوسرل أيضا من مهمة الصورة ، كما نقوم الأشياء بملء الاحساسات الفارغة وذلك لأن الصورة هى نفسها ملاء ومادة ويرى سارتر أن ذلك غير صحيح وعلى أية حال فان فكرة الامتلاء أفضل بكثير من أعتبار الصورة مجرد علامة sigue كما هو الحال فى علم النفس الفرنسى والانجليزى • ثم يرفض سارتر ثالثا التفرقة التى يقدمها هوسرل بين حفظ المـــاضى واستعادة الذكريات ••••• ذلك أن هوسرل يظل أسير التصور القديم ، على الأقل فيما يتعلق بمادة الصورة بوصفها انطباعا حشيا ناشـــئا[2] •

ومن الواضـــح ان ســـارتر يرفض فكرة الذات او الاجو المتعـــال أو لمعتبار الوعى الذاتى مســـئولا عن تنظيم نشاط الوعى • لقد أراد سارتر أن يجعل الوعى متحررا من أى شىء يكون من شأنه تحديد طبيعة الخبرة مسبقا ، فالوعى عملية حرة • ولمساندة رأيه هـــذا طور سارتر

---

(١) المرجع السابق ص ١٨ (تقديم للمترجم) •

(٢) المرجع السابق ص ١٩ ـــ ٢٠ (تقديم للمترجم) •

فكرة أو الوعى يتضمن ادخال مسافة نفسية أن « عدم »[١] بينه وبين الأشياء • لقد استعار من هيدجر فكرة العدم كمكون أساسى للخبرة الانسانية الا أنه طوره بشكل كبير •

ومما لا شك فيه أن سارتر يدين للفنومنولوجيا ولهوسرل بشكل خاص والدليل على ذلك العنوان الفرعى لكتابة « الوجود والعدم » وهو « بحث فنومنولوجى عن الانطولوجيا » «Essai d'ontologie Phénoménologique» لقد ألم سارتر بالمنظور الفنومنولوجى ككل باعتباره دراسة للخبرة الواعية المباشرة فى استقلال عن أى التزام قد يقوم به المرء تجاه طبيعة الوجود فى حد ذاته • ومعاملة للأشياء فى العالم باعتبارها تفصح عن نفسها أمام الوعى وحده • لقد وجد سارتر فى أعمال هوسرل المنهج المطلوب لمساندة وجهة نظره الخاصة عن الوعى ، الا أن قطيعته لهوسرل هى التى انطلقت به كفيلسوف متميز ومستقل[٢]، أو كما يقول د• حسن حنفى : « سارتر يبدأ من هوسرل ولكنه ينتهى الى ما لم ينته اليه هوسرل نفسه »[٣] •

لقد رفض سارتر أيضا الرد الفنومنولوجى لأن هدفه هو تحليل الوجود ذاته وهو ما ازاحه هوسرل جانبا ، ففلسفة هوسرل أساسا هى فلسفة معنى وليس فلسفة وجود ، وهذا هو الاختلاف الأساسى بين مؤسس الفنومنولوجيا ومن جاء بعده • لقد مثلت الفنومنولوجيا بالنسبة لهوسرل نسقا ميتافزيقيا مستقلا بينما لم تمثل بالنسبة

---

(١) سوف نعرض لمفهوم العدم لدى سارتر بشىء من التفصيل فى صفحات تالية •

(2) Hazel E. Barnes. Sartre. London : Quartet Books 1974 p. 7 .

(٣) سارتر : تعالى الانا موجود ، مرجع سابق ، تقديم للمترجم ص ٢٣

لسارتر — وأيضا هيدجر — سوى منهج للبحث ، يتيح لهما بنــاء نسق انطولوجى حول ما يرونه يستحق الوصف والدراسة المسهبة ، ويتمثل فى الموجود الانسانى • وقد حاول كلاهما فى مؤلفاته العثور على « وجود » الموجود ذاته أو كشفه ، والمقصــود بالوجود الخبرة الانسانية عن الوجود وليس الفكرة المجردة • ومن هنا يمكننا تعريف محاولة هيدجر وسارتر باعتبارها تحليلا فنومنولوجيا للخبرة الانسانية أو للوعى الانسانى فى مواجهة العالم •

واننا لنرى فى كتابات سارتر الأولى بروز القضايا التى تناولها بالتفصيل بعــد ذلك فى « الوجود والعدم » ، ويتضح لنا منها تأثير وجودية هيدجر بالاضافة الى فنومنولوجيا هوسرل • والواقع أن تأثير مؤلف « الوجود والزمان » لهيدجر هو تأثير لا يمكن انكاره أو اغفاله على « الوجود والعــدم » • فالوجود هنــاك « dasein » أو الوجود الانسانى لهيدجر هو الامتداد المستمر للوعى فى اتجاه المستقبل لدى سارتر ، كما أن فكره أن المــاضى يأتى ليلتقى بى فى المستقبل وفكره أن جسمى هو أداه فى مجموعة الأدوات ••••• هى أفكار تربط بين مؤلف هيدجر ومؤلف سارتر • ولقد كتب عام ١٩٤٥ مدافعا عن وجوديته باعتبارها « مذهبا انســانيا » وشرح أن القضية المشــتركة لدى كل الوجوديين هو الاعتقاد فى أن الوجود يسبق المــاهية ، وأن المرء حر فهو يوجد أولا ثم يكون نفسه باختياره للفعل ، الا أن هيدجر كتب بعد ذلك بعامين « رسالة عن المذهب الانسانى Letter on Humanism متنصلا فيها بوضوح من سارتر ومن الوجودية • ويمكن ارجاع موقف هيدجر هــذا ليس فقط لأختلافه عن سارتر وانما للتغير الذى طرأ فى فكره هو ذاته فى اتجاه يبعد به عن الوجودية متجها الى ما يمكن أن نسميه فلســفة الوجود العام[1] •

وقد ميز سارتر بوضــوح بين ثلاثة أشــكال للوجود فى كتابه

(1) Barnes . Op. Ct. p. 8.

« الوجود والعدم » : الوجود فى ذاته l'en-soi وهو وجود العـالم والأشـياء ثم الوجود لذاته le pour-soi وهو الوجود الانسانى أو الوعى أو الكوجيتو ، وأخيرا الوجود للغير Le pour-autrui وهو الشعور من حيث علاقته بالشعورات الأخرى .

فمن ناحية يوجد الموضوع أو الشىء فى ماديته الجامدة وفى خلوه من المعنى ، ومن ناحية أخرى يوجـد الوعى فى بحثه الدائم عن ذاته ولكن أبعد ما يكون عن التطابق معه وبرغم ذلك هو مبدأ وخالق للمعنى ، فبدونه لا يوجـد معنى لأى شىء وليس هـو ذاته سوى عـدم . والوجود لذاته هو وعى شفاف وارادة حرة على صورة الله ، ولم يجده سـارتر فى الكتب وانما داخل ذاته . ويريد سـارتر أن يكون هذا الوجود لذاته ، المعتز بذاته مسـئولا بدون حدود عن نفسه وعن كل الآخرين فى نفس الوقت . ويهفو الوجود لذاته الى الانضـمام للآخرين فى علاقة أصـيلة فيما وراء الكوميديا الاجتماعية دون أن يعترض احدهما الآخر وبالتالى يستلب حرية الآخر[1] .

ويرى سـارتر انه كى توجد معرفة وفعل لا بد من الاعتراف بالوعى كما هو بالفعل فصل ورفض مستمر متمثل فى وجود زمانى تاريخى فى العالم ، ولكنه لا يختلط به ، فهو فى حركة مستمرة لبناء ذاته ويحوى فى ذاته كلية خاصة به . هـذا العدم الخاص ، الذى يحد ويوضح الوجود ولكنه ليس صفة له ، ليس مجرد فرض لحل لغز الفلسـفة ولكنه الشرط الوحيـد الذى يجعـل الوجود البشرى فى العالم ممكنا .

لقد انصب اهتمام سارتر على الانسان وعالمه ، رافضا الثنائيات القـديمة القائمة بين جسـم وعقل ، بين عقـل ومادة ، بين ضرورة فيزيائية وارادة حرة ، بين واقع وظاهر ، على أساس أنها كلها تمثل كلا واحدا . لقد تأثر سارتر بمفهوم القصدية لدى هوسرل حيث كل

---

(1) Raymond Aron: Mon Petit Camarade. L'Express. 12-25 Avril 1980, pp. 138 - 139 .

وعى هو وعى بشىء ما • ويشكل هــذا ارتباطا وثيقا بين الانســـان وعالمه بشكل يفوق التأويلات الســـابقة التى تتحدث عن الذات ووعيها الخالص • واذا كان سارتر يقبل الوجود فى العالم الذى قال به هيدجر فانه يرفض الوجود العـــام ، ويصر على عدم الفصـــل بين الانسان وعالمه • وقد لاحظ سارتر انه لا بد من وجود انسان من دم ولحم قبل أن يستطيع الوعى الظهور • فسارتر ليس ذلك المثالى التى يتصور عقلا منغلقا فى قوقعة زمنية صانعا عالمه الخاص على مسرحة الخاص • فالانسان يعيش فى الواقع كما أن الأشـــياء فى العالم ليست مجرد امتداد للحقل بل هى أشـــياء فعلية واقعية • ومن واقع كون الانسان مرتبط بشدة بعالمه فان الوعى يتلقى بنيته المحددة • وفى كل فعل من أفعال الوعى يدرك الانسان فى آن واحد الموضوع الخارجى وذاته • ويمضى سارتر أبعد من ذلك ليؤكد أن الوعى يخلق فى كل لحظة معنى لكل من الذات والعالم • وترتبط كل الموجودات ســـواء الحية أو غير الحية بشـــكل له معنى فى الكل الأوسع ســـواء كان الله خالق العالم أو وجود هيدجر العام[1] •

واذا كنا نتحدث عن الوجود فى فلسفة سارتر فلا يسعنا سوى أن نتحدث عن فكره « العدم » لديه ، ذلك انهـــا فكرة مركزية فى فلسفته • لقد قدم سارتر معنيين للعدم : الأول باعتباره الهوة التى تفصل بين الانســـان والعالم أو بالأحرى بين وعى الانســـان وعالم الأشـــياء التى يعيشها ، والثانى هو تلاشى الأشـــياء فى العالم • ولا يستطيع الانســـان الانتقال من الوجود غير الأصيل الى الوجود الأصيل دون الوعى بهـــذا العدم • واذا كنا نســـتطيع وصف هذين المعنيين بأنهما الابستمولوجى والانفعالى • واذا كان سارتر قد استخدم أساسا المعنى الابستمولوجى للعالم الا أنه رأى أنه يتعين على الانسان أن يتخذ بعض المواقف الانفعالية من العالم أيضا • ويستحيل النظر

---

(1) Ernest Beisach. Introduction to Modern Existentialism. New York : Gover Press Inc. 1962 p. 97.

الى العلاقة بين الانســان والعالم دون استخدام مفهوم الوعى[1] •
والانســان كما رأينا له وعى ، يتميز به الوجود لذاته عن الأشــياء غير الواعية التى هى أشــياء فى ذاتها • وأهم خاصية للوعى هى القدرة على النظر الى العالم الذى يوجد فيه والتفكير فى ذاته فى نفس الوقت باعتباره منفصلا عن الأشــياء الأخرى • وهنا يتم وصف الوعى باعتباره الهوة أو المســافة أو الخلاء الذى يفصله عن الوجودات فى ذاتها • وهكذا يكون العدم خارج الوجود الواعى ، ويمثل مسافة تفصله عن العالم • وبشكل آخر يعتبر العدم داخليا بالنسبة للوجود لذاته ، وهو يحاول ملىء هذا الخلاء الموجود بداخله بواسطة أفعاله وأفكاره وادراكاته الحسية • ان امتلاكه لهذا الخلاء بداخله هو الذى يجعــل من الممكن للوجود لذاته أن يدرك العالم والقيــام بالفعل ، محددا مسار فعله بالرجوع الى مستقبل متصور ، ومتعرفا على حريته فى ضــوء قدرته الذاتية • فالانسان بالنسبة لسارتر وكذلك هيدجر هو وجود ذو فعالية غير متحققة بينما الوجود فى ذاته متين وصلب وواقعى • فالانسان وجوده ســابق على ماهيته بالتالى فهو متحدد بالكامل الا أنه حركى يملأ الثغرة أو الهوة الداخلية لطبيعته بالطريقة التى يختارها •

يتصف اذن الموجود فى ذاته بالوجود الموضــوعى دون أدنى موضع للامكان أو الاحتمال ، فوجوده صلب ثابت ليس فيه فجوات أو ثغرات • وحينما يتحدث سارتر عن الموجود فى ذاته فانه يعنى أى وجود متكامل قار فى ذاته أو أى وجود متماسك صلب مكتف بذاته ، كوجود العالم الذى يحيط بنا أو وجود أى موضوع مادى أو وجود ماضينا نفسه[2] • ويبدو أن سارتر ينسب الى الوجود فى ذاته ضربا من الأولوية الأنطولوجية بدليل أنه يتحدث عن الشــعور كأنما هو ظاهرة عارضة أو كأنما هو ثغرة فى صميم الوجود العام •

(1) (Warnock Op. Cit. p. 93.

(٢) زكريا ابراهيم : الفلسفة الوجودية ، مرجع سابق ص ١٠٩

ويعتبر العدم أهم خصائص الطبيعة الانسانية مع ما لهذا التعبير من تناقض • ففى الداخل والخارج يدرك الكائن الواعى من خلال العدم الاختلاف بينه وبين عالمه وبالتالى يكون دائما واعيا بذاته • وسواء كان موضوع ادراكه العالم الخارجى أو جانب من جوانب ذاته ، فيوجد بالاضافة الى وعيه الأول وعى ثان هو وعيه بذاته باعتباره مدركا • هذا بالنسبة لسارتر خاصية أساسية ومميزة للوعى نفسه ويتجه اليها باعتبارها « الكوجيتو السابق على التفكير » • « Pre - reflective cogito ». • وهناك جانب آخر لمفهوم العدم حيث يبدأ سارتر ابتداء من مذهب هيدجر • فبينما رفض هيدجر الربط بين العدم والسلب « négation » فقد ربط سارتر بينهما • ويشكل السلب موضوع الجزء الأول من « الوجود والعدم » • وفى البداية يعرفه سارتر بأنه استعداد الانسان كى يلقى أسئلة وبالتالى يكون مهيأ لاجابة سالبة أو مؤيدة على سؤاله • علاوة على ذلك يؤكد سارتر على أن البشر يلتقون بعدم الوجود بطريقتين : فقد يلتقون به أثناء تفكيرهم فى العالم وتصنيفهم له أو قد يختبر الناس عدم الوجود مباشرة فى ادراكهم للعالم •

ويعطى سارتر مثالا يوضح به موقفه ، فحين اذهب الى مقهى متوقعا رؤية صديق هو بيير ، ثم اكتشف بالادراك الحسى وفى الحال بأنه غير موجود حينئذ يقع المقهى وكل من يوجد به فى خلفية أتوقع ان أرى عليها بيير • الا أنه لا يظهر ، فألاحظ اختفاء كل الأشياء أمام عينى خاصة الوجوه التى تستلفت أنظارى للوهلة الأولى (هل هذا بيير ؟) ، ولكنها تتلاشى فى الحال لأنها ليست بوجهه •••• ان ما يبدو أمام الحدس هو حركة سريعة من عدم الوجود : عدم وجود الخلفية — ويستدعى عدم وجودها عدم وجود شكل ما — وعدم وجود الشكل على سطح الخلفية • وبالطبع يغيب عن هذه المقهى أفراد آخرون كثيرون خلاف بيير فى هذه اللحظة المعينة • الا أن عدم وجودهم هو شىء أفكر فيه أكثر من كونى أدركه • ان غياب شخص

أتوقع رؤيته هو غياب مدرك ، هو سلب واقعي اختبره أو « عدم » ، وهو ما يلقى بساطة الضوء على الواقع العام المتمثل فى أن السلب يستطيع أن يدخل بالفعل فى خبرتنا المدركة عن العالم[1] •

ان سارتر يهتم مثله فى ذلك مثل ميرلوبونتى بالاجابة على السؤال كيف نصف التفاعل بين الانسان والعالم ، بين الوجود لذاته والوجود فى ذاته ؟ وهو جوهر مشكلة الحرية • فاذا كان الناس يتصرفون بناء على بنية العالم فما مصير حريتهم ؟ وهى تلك الخاصية المميزة لهم عن الوجودات فى ذاتها أو الوجودات غير الواعية •

حينما يقول سارتر أن « العدم » هو نسيج الوجود الانسانى فانه يعنى بذلك أن ما يميز الوجود لذاته هو انفصاله عن ذاته وخلقه لنفسه بنفسه • وليست الحرية سوى مجرد تعبير عن هذه الحقيقة الهامة ، الا وهى ان «الوجود لذاته» هو انبثاق حر ، فيه يخلق الانسان نفسه بنفسه • وهنا يكون قول سارتر : « ان الانسان حر » مرادفا لقوله « ان الله غير موجود » ، ذلك لأن الحرية هى عين وجودنا ووجودنا لا يخضع لماهية سابقة أو طبيعة محددة ، بل هو امكانية علينا أن نحققها وان نخلع عليها قيمة ومعنى • فليس هناك « طبيعة بشرية » قد فرضها الله علينا منذ الأزل ، وليس هناك مثال أعلى للانسان ليس علينا سوى أن نحاكيه ، بل ان وجودنا سابق على ماهيتنا ، ونحن لسنا الا ما نختار لأنفسنا أن نكون[2] •

ومن الواضح أن الوعى مادام ليس بشىء فى ذاته فان معنى هذا انه لا توجد ماهية للانسان أو طبيعة انسانية يمكن للأخلاق أو العقل الرجوع اليها • ان قصدية الوعى تجبر الانسان على الوجود من خلال مشروعه وحده ، اذن من خلال حريته • ومن هنا نشأت الصياغة السارترية « محكوم على بالحرية » • واذا كانت قصدية

(1) Warnock Op. Cit. p. 95.

(٢) زكريا ابراهيم : الفلسفة الوجودية ، مرجع سابق ص ١١٣

الوعى قد فتحت الفكر السارترى على عالم الحرية فان نظرية الاغتراب تفتحه على التـاريخ وآلام العالم • وهنا نشـعر بقرب اللقاء بين سارتر والمـاركسية ••• !

تتحقق الحرية اذن فى المشروع المستمر الذى يعمله الانسان بشـأن حياته ، وخاصـة المشروع الأساسى الذى يشـمل الأفعال والارادات ويشكل الامكانية النهائية للانسان ، أى اختياره الأصيل • وكل ما يحدث فى العالم يساهم فى الحرية غير المشروطة وفى المسئولية المتعلقة بالاختيار الأصيل • ويستطيع الانسان عن طريق القاء نفسـه فى العالم والتألم والكفاح أن يعرف نفسه شيئا فشيئا •

أنا حر تعنى انه اذا كنت قد جئت الى العالم بغير مشـيئتى الا انى أملك بين يدى وجودى ، والى يرجع اختيارى لذاتى وتحديدى لماهيتى • والحرية قد فرضت على الانسان ، وقد يحاول التخلص منها الا أن عدم الاختيـار هو صورة أخرى من صور الاختيار ، فالعبد الذى يرسخ فى العبودية يمكنه تحرير نفسه ، وان ارتضى وضعه فمعنى ذلك أنه يختـار أن يكون عبـدا ولا حيلة لاحـد فى ذلك • نستطيع اذن أن نقول مع سارتر ان الحرية هى القدرة على فعل الأشـياء وهى جزء من الوعى • ونستطيع أن نميز بين الحرية والجبر بالضبط كما نستطيع التمييز بين الوعى واللاوعى أو الوجود لذاته والوجود فى ذاتلا • ان الدافع الى السلوك ليس الشيء فى ذاته وانما وعى أنا بهذا الشيء ورغبتى فى تغييره ، والدافع عند سارتر هو الهدف • ويرفض سارتر أن يكون الدافع الى الاختيار هو المـاضى أو الظروف ، ذلك لأن فى يدى أن أحدد طريقة استجابتى للظروف وطريقة تفسيرى للماضى ، فالاختيار اذن لا يرتكز على دعامة وانما هو اختيار لا معقول absurde ليس لمجرد انه بدون سـبب وانما بسـبب عدم وجود امكانية لعـدم الاختيار •

وتقترن الحرية عند سارتر بالقلق ، فالانسان يخلق قيمه الخاصة ويواجه مواقفه دون سند ، لهذا يشعر بالهجر الذى يؤدى الى القلق • ومن الأسباب المؤدية الى القلق أيضا الاحساس بالالتزام ، ليس أمام النفس فحسب وانما أيضا أمام الآخرين • فالحياة تبدأ عندما يدرك الانسان وحدته وعزلته وانه يصنع مصيره بيده • والحرية عند سارتر ليست الحرية المجانية التى تبعث على الغثيان وانما هى الحرية الملتزمة ، فعدم الالتزام يجعل الحرية تفقد أهم مقوماتها • والواقع ان سارتر قيد الحرية بالالتزام والمسئولية بالاضافة الى اختيار الذات لنفسها وللآخرين •

وحينما يضيق الانسان ذرعا بحريته فانه قد يلتجىء الى المذاهب الحمتية محاولا أن يجد فيها علاجا لذلك الدوار النفسى العنيف الذى لابد من أن يتملكه عند الفعل ، آملا من وراء ذلك أن يحيا حياة هادئة مجانسة لحياة الطبيعة التى يراها حوله • وهذا ما يعبر عنه سارتر بقوله ان « الموجود لذاته » يتوق الى حياة « الموجود فى ذاته » فالايمان بالحتمية ليس سوى سلوك تبريرى نقوم به كرد فعل شعورى أو لا شعورى ضد الشعور بالقلق أو الحصر •••• وليست الحرية فى نظر سارتر صفة أو خاصية تميز الانسان ، وانما هى صميم وجوده • وحينما يقول سارتر « ان الانسان حر » فهو يعنى انه قد قذف به الى هذا العالم ، دون أن يعرف لذلك سببا أو غاية ، بل دون أن يكون فى وسعه التخلص من هذا الموقف البشرى نفسه[1] •

لقد قدم سارتر انطولوجيا جديدة سار فيها على المنهج الفنومنولوجى وأراد من خلالها وصف علاقة الوعى — باعتباره الوجود البشرى فى العالم — بالبدن وبمواقف فى العالم ، وبالماضى والحاضر والمستقبل ، وبالمعرفة ، وبالرغبة ، وبالارادة والاختيار ، وبالملكية ؛

---

(١) المرجع السابق ص ١١٥ — ١١٦

وبالفعل ، وبالقيمة والمثل وأخيرا بوعى الآخرين .. وعن طريق الوصف المقنع سوف تستطيع الانطولوجيا بترتيبها للمشكلات الفلسفية أن تكتشف حقيقة الموقف الانسانى .

وقد تحولت مشكلة الله على يد سارتر الى فكرة الله . وفكرة الله كأى فكرة أخرى هى نتاج الوعى الابداعى للبشر ، الا أن فيها جانب مختلف عن أى فكرة أخرى هو أنها تخرج عن اختيارى الذاتى ، ذلك أنها فكرة لا يمكن للعقل البشرى تجنبها فهى معبرة عن نزوع الطبيعة البشرية . ويعتقد سارتر فى فكرة أن الانسان كى يكون انسانا عليه أن ينزع نحو الالوهية ، أى ان الانسان أساسا هو الرغبة فى أن يصبح الله نفسه[1] . ولكن مادام يفشل فى أن يكون الله فلابد أن يكون صادقا مع نفسه ويستعد لمواجهة الحقيقة وهى : انه لا يوجد اله وانما يوجد فقط عالم البشر ، فيقول جونز فى مسرحية « الشيطان والله » لا وجود لله ولا للسماء ولا للجحيم فالأرض فقط هى الموجودة[2] . وفى الواقع أن هدف سارتر من وراء ذلك هو أن يجعل الانسان يؤكد ذاته ويتصرف فى دنياه كما يحلو له دون تقييده بقوة خارجية خارجة عن نطاق ادراكه ، ومن هنا تضحية سارتر بالقطب الالهى فى سبيل القطب الانسانى .

وفى الواقع ان سارتر تطور فى « نقد العقل الجدلى » من المجال النظرى الى المجال الواقعى معطيا أهمية خاصة الى جانب جديد هو التاريخ ، مدخلا عوامل جديدة اجتماعنة ومادية . ولسنا هنا بصدد الحديث عن « نقد العقل الجدلى » حيث أن هذا الكتاب لم يكن ذا تأثير على ميرلوبونتى حيث قد صدر عام ١٩٦٠ وتوفى

(1) Jean Paul Sartre. L'Etre et le Néant , essai d'ontologie phénoménologue Paris : Gallimard 1943, p. 654.

(2) Jean Paul Sartre Le Diable et le Bon Dieu. Paris Livre de Poche p.228.

ميرلوبونتى عام ١٩٦١ ، ولكننا نستطيع فقط القول بأن هـذا المؤلف قد أتاح نظرة جديدة الى « الوجود والعدم » والى المؤلفات الأخرى ، فلم يعد سارتر فيلسوف التشاؤم والقلق والحصر وانما أصبح ذلك الفيلسوف الوجودى الذى يعيش ويجرب ويصف ويتطور مع الواقع كما يحاول تطويره •



الفصل الثانى

تطور الفنومنولوجيا الوجودية فى فلسفة ميرلوبونتى

تمهيـــــد : الفنونولوجيا الوجودية قبل ميرلوبونتى

تطـــور الفنومنولوجيا الوجودية فى فلســـفة ميرلوبونتى :

أولا — بنية السلوك .

ثانيا — فنومنولوجيا الادراك الحسى .

تمهيــد : الفنومنولوجيا الوجودية قبل ميرلوبونتى :

دار حديثنا فى الفصل الســابق عن الفنومنولوجيا والوجودية وقد بينا كيف نشــأ كل اتجاه من الاتجاهين فى ظروف تختلف عن ظروف الآخر . وعالج كل منهما قضايا متميزة اعتبرها أساسية ومحور تدور حوله كافة القضايا الفلسفية الأخرى . والآن نتساءل كيف حدث التقارب بين الاتجاهين لدرجة اننا نتحدث عما ســمى بفنومنولوجيا وجــودية ؟

لقد كان كيرجارد مؤسسا للوجودية ولا نستطيع اعتباره بأى حال من الأحوال فنومنولوجيا . كمــا أسس هوسرل الفنومنولوجيا الا انه لم يكن وجــوديا . فكيف نشــأت للحركة الموحــدة للتفكير الفنومنولوجى الوجودى ؟ ونجد أنه يتعين علينا أن نشير منذ البداية الى وجــود نوع من الانسجام والتقارب بين كيرجارد وهوسرل . فقد اشترك كلاهما فى مقاومة الطريقة الذرية للنظر الى الانسان : فالانسان لا يشبه الذرة فى شىء ، الا اننا نجد أن طريقة كل منهما اختلفت فى مقاومة هــذه الوجهة من النظر . فكيرجارد يتحدث عن الانسان بينما يحدد هوسرل نفســه بالوعى أو المعرفة . لقد نظر كيرجارد الى الانســان كوجود ، كفــرد فى علاقتــه بالله . فليس الانســان ذرة atom مكتفية بذاتها وانما هو كفرد يعتبر أصيلا فى علاقته بالله . والوجود بالنســبة له أصيل وشخصى وفريد . وتأكيــد كيرجارد على أن الوجود فريد يتضمن القول بأن التأكيدات للتى يعبر عنها المفكر انما تنطبق عليه هو ذاته : فهو لا يدعى الصدق بالنســبة للآخرين . وبالتالى فان موقف كيرجارد يقصد به أن يكون معارضا للعلم : فلا يمكن تبرير حجم التعميم الذى يدعيه أى علم[1] .

---

(1) Williom A. Luippen and Hanry J. Koren. A First Introd- uction to Existential Phenomenology. Pittsburgh Duquesne University Press 1969 p. 19.

ولم يواجه هوسرل هـذه الصعوبة ، فهوسرل كعالم رياضـة وفيزياء أزعجه مثلمـا أزعج ديكارت من قبـل غموض اللغة والآراء المتعارضة فى الفلسـفة ، فلم تكن للفلسـفة علما بعد . ولذا فقد قدم الفنومنولوجيا كمحاولة لجعل الفلسـفة « علما » . وكان من الذكاء بحيث لم ينسب الى الفلسـفة نفس الطابع العلمى للذى ينسب الى العلوم الوصفية . فلم تسمح الفلسـفة للفيزياء أو لأى علم آخر أن يملى مناهجه ، للسبب البسيط المتمثل فى أن الفلسفة ليست علما وضعيا . وانما ستصبح الفلسـفة علما بطريقتها الخاصة وبتعبيرها الخاص عن الذاتية المتبادلة والحقيقة العامة الموضوعية .

وكما نعلم فقد اتجه هوسرل لتحقيق هذا المشروع المتحمس الى وعى الانسان أو المعرفة ، واعتبر الوعى مقصودا وموجها نحو شىء بخلاف ذاته . اذن فبينما هوسرل توجه نحو موضوعات فى نظرية المعرفة حاول كيرجارد الاجابة على أسـئلة انثروبولوجية دينيـة . وتمثل التغيير بين الوجـودية والفنومنولوجيا أساسا فى اختـلاف اتجاه كل منهما[1] .

الا أن بعض المفكرين يرى أن هوسرل كان وجوديا فى اتجاهه ، خاصة فى كتاباته المتأخرة . فيرى بول ريكر مثلا ان فنومنولوجيـا هوسرل أصبحت أكثر وأكثر وجودية لدرجة أن مشكلة الإدراك الحسى أخذت محل الصـدارة بالنسـبة لكافة المشـكلات الأخـرى[2] . ففى كتابات هوسرل الأولى ، ابتـداء من « مباحث منطقيـة » الى « التأملات الديكارتية » لم يفسر الوعى بالرجوع الى الادراك الحسى أى بوجوده بين الأشـياء ، وانما فسره عن طريق وجود مسـافة بينه وبين الأشـياء أو عن طريق غيابه عنها . وقد مثل هذا الغياب

(1) Ibid p. 20.

(2) Paul Ricoeur « Existential Phenomenology » in : Richard M. Zaner and Don Ihde (eds.) Phenomenology and Existentialism New York : Capracorn Books 1973. pp. 88 - 98, p. 89.

وهذه المسافة قوة المعنى • وقد يكون هدف المعنى خاويا • عندئذ يكون الادراك هو الطريق المتميز للقيام بالمهمة عن طريق الحدس • وهذا يكون الادراك الحسى قصديا مرتين ، مرة لكونه معنى ومرة لأنه يقوم بالمهمة حدسيا ، أى أن الوعى فى أعمال هوسرل الأولى كان فى آن واحد لغة وادراك[1] •

أما فى أعمال هوسرل الأخيرة أى ما كتبه خلال الأعوام العشرة الأخيرة ، فقد قام بوصف الادراك الحسى كأساس أول وأصل تطوزى لكل عمليات الوعى • هـذا هو الوعى الذى يعطى ، والذى يرى ، والذى يضفى المعنى ، ويحكم ، ويتحدث • هذا الانتقال يعبر عن الإتجاه نحو الفنومنولوجيا للوجودية • وهكذا يتكشف معنى وجود الأشـياء ، ووجود الفاعل على التوالى فى الادراك الحسى بعـد اعادة تأويله ، ويكتسب الشىء تعـالى « .. transcendance » فى علاقته بالوعى • ولا يعتبر هذا التعالى هو التعالى المطلق للوجود فى ذاته ولكنه تعالى موضوع ما حيث يتعالى « .... transcends » الوعى على ذاته ويتجاوزها • والوعى الذى يتم تفسيره بواسـطة قصدية يقع بالخارج ، فهو يرتبط بالأشـياء التى يقيد بها اهتمامه ورغبته وفعله • وبناء على ذلك يكون العالم هو « عالم من أجل حياتى » مجاور « للانا الحى » Living ego وله معنـاه فقط فى ارتباطه بالحاضر الحى حيث يتجدد العهد بين الحياة اليومية وكل حضـور واضح • ويظل الزمان كما قال كانط عن الخيال : ذلك « الفن المختبىء باستمرار فى الطبيعة » بفضله لا يتحرك الحاضر المعاش فيما وراء ذاته الى مشروع العالم ككل[2] •

وكلمـا أصبحت الفنومنولوجيا المتأخرة لهوسرل أكثر وجودية أصبح هوسرل أكثر امبريقية ، ويدمر هذا كل اعتقاد بأن العالم يتشكل

---

(1) Ibid p. 90
(2) Ibid p. 90

فى الوعى أو يبدأ من الوعى . فالعالم موجود قبل أى « موضوع » انه ليس مفترضا بالمعنى الثقافى لشرط من الاحتمالات وانما هو معطى من قبل ، بمعنى أن كل نشاط حالى ينصب على عالم موجود من قبل ، فهذا أحد أسس الاعتقاد الذى ترتكن عليه أى خبرة[1] .

وقد اعتبرت الوجودية كتاب هيجل « فنومنولوجيا الروح » احد مصادرها الهامة . فيحوى هذا الكتاب الفلسفة التى تنتقل من الوعى الى الوعى بالذات ، وهى تحوى ، وللمرة الأولى ، أكثر الخبرات درامية بالنسبة للانسانية مثل التعبير الشعرى والدرامى والدينى ، وليس البحث الإقتصادي والسياسى والتاريخى ..... ان اهتمام هيجل هذا يؤدى الى ظهور الخبرة الانسانية وحديثها بالأصالة عن نفسها ، ويشبه هذا قول هوسرل « الرجوع الى الأشياء ذاتها » . الا أن هيجل ادخل فى نفس الوقت فى مجال التحليل الفنومنولوجى الخبرات « السلبية » الخاصة بالاختفاء والتعارض وللصراع والاحباط مما يفسر النغمة التراجيدية لفلسفته .. وهكذا تكتشف الفنمنولوجيا السلبى[2] .

وقد برز بوضوح لدى هيدجر الاتجاهان الوجودى والفنومنولوجى، وذلك فى كتابه « الوجود والزمان » ، فشكلا الأساس للفلسفة التى أصبحت تدعى الآن « الفنومنولوجيا الوجودية » . وهكذا ابتعدت فلسفة الانسان عن كل من خيالات المثالية وخيالات الوضعية . وعندما تأثرت الوجودية بالنظرية الفنومنولوجية للمعرفة فقد تخلت عن موقفها المعارض للعلم .

فاذا عدنا الى فيلسوفنا ميرلوبونتي لوجدنا ان له مكانة متميزة بالنسبة للفنومنولوجيا الفرنسية — فبدون ميرلوبونتى وبدون « فنومنولوجيا الادراك الحسى » بالذات لظلت الفنومنولوجيا طويلا مجرد أداة للوجودية كما حدث مع سارتر . ويمكننا أن نضيف أيضا

(1) Ibid p. 91
(2) Ibid.

انــه بدون ميرلوبونتى وبدون حضـــوره الأكاديمــى لما حققت الفنومنولوجيا المكانة التى حققتها بعمله[1] • ويؤمن ميرلوبونتى بأن المنهج الفنومنولوجى لا يؤدى الى المثالية بل الى فلسفة وجودية • وانطلاقا من الوجود بواسطة الفنومنولوجيا يبحث ميرلوبونتى عن المـاهية ليس كهدف وانما كوسيلة نحو فهم اندماج الفرد الفعال فى العالم • ان مدرسة فينا الوضعية تهدف فقط الى المعنى من المجرد ، الا أن الذين اســتخدموا المنهج الفنومنولوجى يقترحون اســتخدام المعنى كوسيلة للمعرفة والتحكم فى الأشياء الواقعية الموجودة[2] •

تطور الفنومنولوجيا الوجودية فى فلسفة ميرلوبونتى :

توقفت طويلا قبل أن أخط أى كلام فى هــذا الجزء الهــام والحيوى بالنســبة للرسالة • ففى صدد الحديث عن الفنومنولوجيا الوجودية لدى ميرلوبونتى وقفت فى حيرة : هل اتحدث عن الجانب الفنومنولوجى لدى الفيلسوف ثم أتناول الجانب الوجودى ثم انتهى بتبيان الشكل الوجودى للفنومنولوجى لديه ، أم من الأفضل تناول المركب المكون من الفنومنولوجيا والوجودية كما يتمثل فى فلســفة ميرلوبونتى الواضحة أمامنا حاليا •••• وقد وجدت أن الفصل بين الجانبين الفنومنولوجى والوجودى فيه تجزئة لعمل الفيلسوف وتعسف لا داعى له قد يسيىء لأفكاره وان من الأفضل الانطلاق من فلسفة ميرلوبونتى ذاتها وسوف يتضح من معالجتنا لها هــذا الاتجاه المتميز للفيلسوف وان لم نقل الوحيد فقد سبقه اليه كل من هيدجر وسارتر ، الا أن ميرلوبونتى كمــا سوف نرى تميز عنهما بتوسيعه لمفهــوم الفنومنولوجيا الوجودية الى درجة استيعاب كافة العلوم الانسانية والأدب والفن لا الفلســفة وحدها •

---

(1) Spiegelberg. Op . p. 558.

(2) F. Temple Kingston. French Existentialism Canada University of Torento Press 1961 p. 74.

ولذا كنا فى هـذا الفصل سوف نتناول تطور الفنومنولوجيـا الوجودية بشكل عام فان الفصل التالى سوف يتضمن العناصر المكونة للفنومنولوجيا الوجودية التى من خلالها تتشكل فلسفة ميرلوبونتى • وسوف نخصص البـاب الثانى للحديث عن ارتباط الفنومنولوجيـا الوجودية بالعلوم الانسانية •

لقد شهدت الأعوام ١٩٣٦ الى ١٩٣٨ أول ظهور للفنومنولوجيـا فى الفكر الفرنسى ، ثم تقدمت خلال سـنوات الحرب و الاحتـلال الألمـانى حيث القى عليهـا الضوء فى الأعوام ١٩٤٥ — ١٩٤٦ • وقد صاحب ظهور الفنومنولوجيـا فى فرنسـا ازدهار الفلسـفة الوجودية ، وتعتبر هذه الفترة من الفترات الهامة فى تاريخ الفكر • وقد تأثر ميرلوبونتى بالتيارات الموجودة فى عصره وتغذى من مختلف المذاهب القائمة ، الا أنه مع اهتمامه بالفلاسـفة الآخرين وكتابتهم ومناقشـته لأفكارهم ونقـده لها لم يتخل عن ذاتيته لحظـة واحدة • لقد وجد دائمـا فكره خارج نطاق فكر الآخر : قد يكون فوقه أو تحته أو فى هوامشه أو فيما يطلق عليه خارج نطاق فكر الآخر « l'impensée » • فكيف فعل هذا ؟ فكما نلاحظ بوضوح لم يتوان ميرلوبونتى فى الاشارة الى كتاب عديدين ، فلاسفة ورسامين وعلماء وسـياسيين وأدباء ••• وما الى ذلك • فكثيرا ما قام بتفنيد آراء الآخرين ومناقشتها وقد يشهد لهم أو يرفضهم • وقد ناقش كلا من ديكارت ولانيو وآلان وبرنشـفيك ، وفند آراء سـارتر فى كتابه « المرئى واللامرئى » • كما اعتمـد فى كتاباته الأولى على هيجـل وهوسرل وفى كتاباته المتأخرة على هوسرل والمـاركسية •

لقد جد فى البحث عن الحقيقة ، الا أنه يرفض تلك الحقيقة التى يدعى من يتحدث عنها أنها « الأفكار الخالدة » وذلك فى كتابه « علامات » لنه يبحث عنها فى كل المشروع الانسانى ويقول فى هذا

الصدد : « ان علاقتنا بالحقيقة تمر بالآخرين ، فاما اننا نتجه الى الحقيقة معهم أو اننا لا نتجه اليها »[1] .

ان موقف ميرلوبونتى ممن سبقوه هو موقف الاجلال والاحترام ، ففيلسوفنا لا يبدأ من فراغ وانما يعتمد اعتمادا رئيسيا على التراث الفكرى القديم والحديث . ويقول ميرلوبونتى فى هـذا الصدد : اننا لا ندخل معبد الفلاسـفة لمجرد اننا اجتهدنا كى نحتفظ بالأفكار الخالـدة وحدها ، فصوت الحقيقة لا يسـتمر طويلا الا اذا تام الفيلسوف بسؤال حياته ذاتها . ان فلسفات المـاضى لا تسـتمر وحدها فى عقولهم كلحظات فى نسق نهائى . ان اتصالها باللازمنية لا يعنى الدخول الى المتحف . فهذه الفلسفات مستمرة بما تحويه من حقائق ومن جنون وباعتبارها مشاريع كاملة ، أو انها لا تستمر على الاطلاق . وهيجل ذاته ، هذا الرأس الذى أراد أن يحوى الوجود بأسره يحيا اليوم ويجعلنا نفكر ، ليس فقط فى مستوياته العميقة وانما أيضـا فى شطحاته وعاداته . ولا توجد فلسـفة تحتوى كل الفلسـفات بل ان الفلسـفة بأكملها توجد فى لحظات معينة داخل كل فلسـفة منها . ونستعيد هنا القول المشهور : مركزها موجود فى كل مكان بينما محيطها ليس له مكان[1] .

ان حديثه هـذا فى مقدمة كتاب « الفلاسفة المشهورون » يعبر عن وجهـة نظره ازاء المشروع الفلسفى . لقد حدد للفلاسفة دورا يلعبونه يعبر عن دوره هو أيضا . فالفلسفة مرتبطة بماضيها ارتباطا

---

(1) Maurice Merleau - Ponty. Eloge de la Philosophie p. 45, cité par Francois Heidsieck . L'ontologie de Merleau - Ponty, Paris : Paris : Presse Univirsitaire de France 1971, p. 17.

(1) M. Merleau - Ponty, F. Alquié , P. Arbousse - Bastide, G . Bachelard et autres . Les Philosophes Célébres. Paris Mazenod 1956. Avant propos par M. Merleau - Ponty pp. 8 -12,

وثيقا ، وهي مرتبطـة بصاحبها ارتباطا أوثق . فعلى الفيلسوف ، مثله في ذلك مثل الانسان العادى ، ان يتساءل : يتساءل عن المـاضى ، ويتساءل داخل ذاته . فالانســان وان كان لديه فكرة عن الحقيقة الا أن التساؤل هو الأمل الوحيد لاظهارها من وراء الظلال وتعريضها للضـوء .

لقد اختار ميرلوبونتى الفنومنولوجيا وساعده في تأويلها قراءته لهوسرل وتأثره به . الا أن هوسرل في نظر ميرلوبونتى ليس هـو هوسرل التقليدى أو هوسرل فى نظر سارتر . فالمرحلة المتأخرة لهوسرل هي أكثرها معنى بالنسـبة له . ولا يمكننا أن نعد ميرلوبونتى معجبا غير ناقد لهوسرل ، قد يكون نقده غير واضح الا انه حتى عند مهاجمته لكوجيتو الديكارتى فانه يعارض هوسرل في « التأملات الديكارتية » . كما أن رفضه لكافة أشكال النزعة المثالية يتضمن أيضا رفضه للجانب المثـالى الفنومنولوجى لدى هوسرل . لقد اطلع ميرلوبونتى على كتابات هوسرل ، المنشور منهـا وغير المنشور واستوعبها ونقدها ، ثم حاول تجاوزها عن طريق انزالها الى الأرض من منطلق اتجاهه الوجودى .

واننا لنستطيع القول بأن ميرلوبونتى ذهب أبعد من هوسرل فقد كان هوسرل يرى أن الفنومنولوجيا الخالصـة تختلف عن الفلســفة الفنومنولوجية التى تقوم عليهـا ، بينما بالنسبة لميرلوبونتى تلزمنا الفنومنولوجيا بتصور معين للوجود وبفلسفة بأكملها . لقد طرح علينا ميرلوبونتى في كتابه « فنومنولوجيا الادراك الحسى » .. السؤال : ما هى الفنومنولوجيا ؟ والسبب في طرحه هذا السؤال هو أنه يعتقد انه بالرغم من مرور حوالى نصف قرن على أعمـال هوسرل الا أن المسـألة لم تحل بعد[1] . والغريب أن يطرح ميرلوبونتى هذا التساؤل

---

(1) Maurice Merleau - Ponty. Phénoménologie de la Perception. Paris, Gallimard, 1945, p. 1.

بعد أن كتب كتابه الأول « بنية السلوك » . ومن حقنا نحن أن نطرح التساؤل : ما الفرق فى وجهتى النظر بين « بنية السلوك » وفنومنولوجيا « الادراك الحسى » وما هى الضرورة التى فرضت على الفيلسوف كتابة مؤلفين يكون موضوعهما واحد فى احد معانيه ؟

وسوف نؤجل الرد على هذا التساؤل الى مرحلة متقدمة فى هذا الفصل حيث نكون قد عرضنا أفكار الفيلسوف خاصة فى كتابه الأول « بنية السلوك » وتعرفنا على أوجه النقص التى استدعى لاستكمالها كتابة « فنومنولوجيا الإدراك الحسى » .

أولا ــ بنية الســلوك :

اذا رجعنا الى مقدمة كتاب « بنية السلوك » نجد أن ميرلوبونتى حدد هدفه بوضوح فى هذه المرحلة من مراحل تطور فكره : « ان هدفنا هو فهم العلاقات بين الوعى والطبيعة ــ ونقصد بها الطبيعة العضوية والنفسية والاجتماعية أيضا . وتعنى الطبيعة هنا الأحداث الخارجية ازاء بعضها البعض مع ارتباطها بروابط سببية[1] . ويعنى ميرلوبونتى من هذا أن العلوم الحالية خاصة البيولوجيا وعلم النفس غير قادرين على ادراك هذه العلاقات . كما أنه غير راض عن الحلول الفلسفية التى تقدمها الفلســفة المثاليــة أو « النقدية » لبرانشبــفيك ولا عن منافستهما الفلسفة الطبيعية[2] .

ويرى ميرلوبونتى ان الفكر النقدى يقدم ازاء الطبيعة الفيزيقية حلا معروفا تماما ، فالتفكير يكشف ان التحليل المنادى ليس تحليلا لعناصر واقعية وان السببية فى معناها الفعال ليست عملية منتجة .

---

(1) Marice Merleau - Ponty . La structure du comportement Paris : Presse Universitaire de France, 1942 (8e ed. 1977) p.1.
(2) Spieglberg. Op. cit. p , 529,

لا توجد اذن طبيعة مادية بالمعنى الذى أعطيناه لهذه الكلمة ، ولا يوجد فى العالم ما هو غريب أمام العقـل • ان للعالم ما هو الا مجموع العلاقات الموضوعية التى يحملها الوعى • والفيزياء فى تطورها تؤيد هذه الفلسفة فهى تستخدم بلا تمييز نماذج ميكانيكية أو ديناميكية أو حتى نفسية كما لو كانت ، بعد تحررها من الادعاءات الانطولوجية ، غير مبالية بالتناقضات التقليدية الموجودة فى الميكانيكية « Mécanisme » والدينامية dynamisme اللذان يفترضان طبيعة خاصة[1] •

ويختلف الوضع فى البيولوجيا ، فالمناقشات التى تدور حـول الميكانيكا والنزعة الحيوية vitalisme تظل دائرة ، ويحتمل أن يرجع السبب فيما يرى ميرلوبونتى الى أن تحليـل النمط الفيزيقى الرياضى يتطور ببطء شديد ، وهكذا تكون صورتنا عن الجسم : فهى ما زالت فى جزء كبير منها صورة لكتلة مادية Partes extra partes . وفى هذه الظروف يظل الفكر البيولوجى فى الغالب واقعيا • اما بالنسبة لعلم النفس فليس للفكر النقدى مجال سوى أن يكون علما للنفس التحليلى (برنشفيك وسبينوزا ومعاصريه) ، وفى توازى العلم مع الهندسة التحليلية يجد علم النفس الحكم دائما موجودا • اما عن الباقى فهو دراسة لبعض الميكانزمات الجسمية • وبالقدر الذى أراد به علم النفس أن يصبح علما طبيعيا بالقدر الذى ظل به وفيا للفكر السـببى[2] •

وقد وجد ميرلوبونتى نفسه فى فرنسا بازاء فلسفة تجعل من كل طبيعـة وحدة موضوعية أمام الوعى ، جنبا الى جنب مع علوم تتناول الجسم والوعى باعتبارهما نظامين من الأنظمة الواقعية وتنظر الى العلاقات المتبـادلة بينهما باعتبارها « نتائج » و « أسباب » •

---

(1) Merleau - Ponty . La structure du comportement. Op. Cit. p. 1.
(2) Ibid.

فهل يكمن الحل كما يتساءل ميرلوبونتي في الرجوع الخالص والبسيط الى النقد ، واذا انتهى نقد التحليل الواقعي والفكر السببي ، الا يوجد شيء مؤسس في النزعة الطبيعية للعلم ، شيء يجد له مكانا في الفلسفة المتعالية عند فهمه ونقله ؟ هذه الأسئلة يصل اليها ميرلوبونتي انطلاقا من أسفل ، بواسطة تحليل لفكرة السلوك(*) . ويرى ميرلوبونتي أهمية هذه الفكرة لأنها اذا أخذت على حدة تعبر عن حياد ازاء التحايزات التقليدية القائمة بين جانب نفسي Psychique وجانب فسيولوجي « Physiologique » وبالتالي يمكن أن تعطى الفرصة لتعريفها من جديد[1] .

ان هدف « بنية السلوك » يكمن ولا شك في تحليل موضوع السلوك وبالتالي فانه يضيف الى الجزء الخاص بالمعطيات الامبريقية والعلمية ، أي الخبرات ، دراسة لأنظمة تأويلية . ومن هنا مواجهته للسلوك المنعكس « réflexologil » لبافلوف (الاستجابات المشروطة) والسلوكية في النطاق الذي يتناولان فيه السلوك كشيء ويخضعانه لسلطة « الفكر السببي » والنماذج الميكانيكية . لقد واجه ميرلوبونتي هذا بواسطة المدرسة الجشتالطية بما يصاحبها من فكرة الشكل الذي أدخله ، وميزة الشكل أو البنية يتمثل في تجاوز الثنائية بين الوجود في ذاته Lén-soi والوجود لذاته Le rour - soi وتعارض النزعة الامبريقية والنزعة العقلية[2] .

ان ما يميز ميرلوبونتي هنا هو طريقته الواقعية في استخدام العلم كنقطة بدلية ، ثم يمضي بطريقة منهجية حتى يصل الى حل فلسفي جديد يفيد المشكلة التي أثارتها الفلسفة . وهكذا يمضي بنا في

(*) اوضح ميرلوبونتي في هامش كتابه « بنية السلوك » انه يقال عن الانسان او الحيوان ان له سلوكا بينما لا نستطيع قول هذا بالنسبة لحامض ، الكترون او عن زلطة او سحابة الا عن طريق المجاز .

(1) Ibbid p. 2.

(2) Xavier Tilliettè. Merleau - Ponty ou la Mesure de l'Homme Paris, Sehers, 1970 p. 23.

« بنية السلوك ». ابتداء من سلوكية موضوعية مارا بعلم نفس الجشتالط حتى يصل الى فنومنولوجيا جديدة للجشتالط . وهو لا يستبعد السلوكية أو يزيحها جانبا بالشكل الذى اتبعه بعض علماء النفس والفلاسفة باعتبارها لا معنى لها ، وانما هو يحاول الالتقاء بها على أرضها مبينا ليس فقط عدم صلاحية التأويل الفسيولوجى المجرد للسلوك وانما أيضا التضمينات الكاملة . ويعتبر ميرلوبونتى هذا الاتجاه مشروعا فى مكانه المحدد ويمكن الافادة منه فى علم النفس . ولا يكمن خطأ السلوكية فى تصورها للسلوك ، وانما يعتبر السلوك اذا فهمناه جيدا أكثر من مجرد حركات موضوعية . فالسلوك اذا ما أخذ ككل « ليس بواقع مادى أو واقع نفسى بل هو بنية لا تنتمى بشكل خالص الى العالم الخارجى ولا للحياة الداخلية »[1] . ويكسبنا المرور بالسلوكية ميزة واحدة على الأقل هى ادخال الوعى كبنية وليس كواقع نفسى أو كسبب[2] .

ويرى ميرلوبونتى ان علينا أن ندرك أن « المادة والحياة والفكر هى ثلاث أنظمة للمعنى »[3] . واننا لنشاهد تحولا فى فكر ميرلوبونتى يتمثل فى التوسط بين فلسفة للبنية وفلسفة للمعنى . ومنذ هذه اللحظة يقف الشكل والمعنى متجاورين : فليست فكرة المعنى مضافة الى فكرة البنية بل ان هناك شكل من أشكال الترادف بينهما : « ان البنية هى مجموعة ذات معنى «un ensemble significatif» [1] . ان البنية والشكل والمعنى لهى تعبيرات زمزية اذا أخذناها فى حركة الخبرة .

---

(1) Merleau - Ponty . The structure of behavior p. 197 quoted from Spiegelberg Op. Cit. p. 541

(2) Merleau - Ponty. La structure du comportement Op. Cit. . p. 3.

(3) Ibid . p. 217.

(1) Merleau - Ponty . La structure du comportement, cité par Tillietti Op. Cit p. 24.

وهكذا يتميز الانسان بالقدرة على تجاوز البنيات القائمة كى يقيم غيرها • وتضفى الأنظمة العليا على المسيرة التى تشكل الأنظمة السفلى معنى جديداً •

واننا لسنا بصدد مواجهة فى فلسفة ميرلوبونتى بين اتجاهين فى البحث : فلسفة بنية وفلسفة معنى • فاننا لا نستطيع أن نعزل البنية بالمعنى الكامن عن المعنى الذى يستوطنها ، وتتصاحب العناصر البنائية الواضحة بدرجة أكبر فى العالم الفيزيقى مع العناصر ذات المعنى • ولا يفرض المعنى أبدا من الخارج ولا ينفصل عن مكوناته السفلى ، فالحقيقى أن المعنى يفترض البنية ويوجد مستويات مختلفة للاندماج بينها • وتتطابق القوة وتنوع البنيات مع اللحظات ذات المعنى(٢) •

ان انتاج معنى السلوك بالنسبة للوعى الادراكى يؤدى بنا فى « بنية السلوك » الى عالم الادراك الحسى • فالخبرة الإدراكية هى وحدها الواقع الأصيل والمؤسس حيث يلتقى الوجود مع المعنى وللحياة والموت بشكل مباشر وواقعى • وقد خصص ميرلوبونتى الفصل الرابع والأخير من « بنية السلوك » لتوضيح مشكلة « الوعى الادراكى » فى اطار العلاقات بين الروح والجسم • ويجد الفكر الفلسفى ضرورة فى الوقوف وجها لوجه أمام الظواهر وفى ظهور المعنى من خلال الادراك الحسى باعتباره أول علامة للمعنى فى السياق غير المكتمل للعلم •

ويهدف ميرلوبونتى من دراسته لمشكلته الرئيسية وهى العلاقات القائمة بين الوعى والطبيعة الى العثور على موقع يتوسط كلا من الواقعية الساذجة بنظرتها السببية للسلوك والحل النقدى أو المثالى

---

(1) Ibid p. 237 Quoted in Tilliette Ibid.
(2) Tilliette Op Cit. p. 25

الذى يشتق السلوك من الوعى وحده • ولا يتأتى هذا من وجهة نظره سوى عن طريق فنومنولوجيا منظمة للادراك الحسى حيث تجد تصورات الشكل والبنية والمعنى أساسها الأول •

وبازاء الشكل الادراكى للأشياء Physiognomy لا يواجه الادراك الحسى المعنى وحده وانما يواجه أيضا فى فورية المعنى وتعاليه كثافة الأشياء وصلابتها[1] • ان كلمة ظاهرة تعنى تآلف الأشياء مع الادراك الحسى ، ويتمثل هذا فى الطريقة التى يتناول بها الادراك الحسى أشكال الأشياء بالاضافة الى الكثافة والصلابة التى تعبر عنها هذه الأشكال • لنها تعبر فى الحال عن مثالية المعنى الادراكى وموضوعيته • ولكن هذا التآلف وهذه الكثافة لا يربطا فقط الادراك والحس وانما الفكر أيضا يرتبط بواسطة الظواهر كى يصبح فنومنولوجيا[2] •

أن تكون مرتبطا بعالم يعبر عن ذاته من خلال الوعى ، وأن تكون وعيا هو فى الوقت نفسه تعبير عن هذا العالم هو أن تكون قصدية intentionalité • وفعل التفكير ما هو الا احد مقاصد العالم المدرك ، الا انه ليس بالعالم المدرك ذاته اذ انه يوجد من أجله مجال من المعانى مستقل عنه • وينشأ هذا المجال من خلال الادراك الحسى • ولا يمكن تأويل هذه العلاقة الخاصة بالتفكير وموضوعه بواسطة اللغة الا من خلال العلاقة بين العلامة ومدلولها • وترتبط العلامة ومدلولها برابطة داخلية تقوم من خلال فعل التعبير • وتندرج الرابطة الداخلية بين العلامة ومدلولها فى نظام من المتكافئات ينشأ عن طريق ربط الاختلافات داخل بنية تستحق أن يطلق عليها اسم

(1) Merleau - Ponty . The structure of Behavior trans. by Alden L . Fisher. Boston : Beacon 1963 p 199 . Quoted in Garth Gillon . in The Folds of the Flesh.in Gillan (ed.) The Horizon of the Flesh. London : Southern Illinois University Press 1973 , pp . 1 - 60 , p. 3

(2) Gillan . Op. Cit, p 3,

عالم رمزى « Monde symbolique » [1] • ويعنى ما سبق أن الفكر الفلسفى فى « بنية السلوك » لا بد أن يفهم من خلال السلوك الذى يميز الانسان وهو السلوك الرمزى • ففى هذا المستوى يكون الفكر تعبيرا لغويا ، أى لغة • ويكتشف الفكر واقعيته فى فعل التعبير الذى يعتبر مظهرا للمعنى ، بدلا من أن يكون فكرا يتناول المعطيات الموجودة من قبل ، هو اذن فعل يحقق مجموعة من الأفكار • وهكذا لكى يكون الفكر أصيلا أى كى يكون فكرا يعيش فى واقعية التعبير فيتعين أن يكون فنومنولوجيا أى يصبح اللوغس المؤسس للظواهر [2] •

وعند هذا المفترق نجد الفنومنولوجيا وقد تحولت الى انطولوجيا فمعنى الوجود ازاء الادراك الحسى يؤسس ويثبت عالم التفكير • وتكتسب اللغة من خلال العالم المدرك وجودها : فتكتسب حقها فى الحديث عن الوجود من خلال الادراك الحسى ، ذلك انه أول من يعلمنا ما هو الوجود •

الادراك الحسى اذن هو علاقة أصيلة لا تحتاج الى واسطة مع الوجود فان ما يوجد ويكتسب معنى يظهر أول ما يظهر من خلال الادراك الحسى • ويعتبر الوجود اذن مقولة المرئى والمسموع والملموس والشام والمتذوق • ان دور الادراك الحسى كخلفية للوجود يتمثل فى دوره كمجال أصيل للمعنى • ان الادراك يعنى اذن فى « بنية السلوك » الوجود ، ليس بمعنى ان كل شكل يملك كثافة معينة ولكن بمعنى ان الطابع الشكلى الكثيف للأشياء هو خبرة بوجودها • فمن خلال الوعى الادراكى يعبر المعنى عن الوجود كما يعبر الوجود عن المعنى [3] •

وعلاوة على ما سبق نجد فى « بينة السلوك » أن الادراك الحسى كما يشكل ظهور الأشــياء يشكل ظهور الآخرين أيضا • فالخبرة بالشىء

---

(1) Merleau - Ponty La structure du comportement Op. Cit. p. 132

(2) Gillan Op. Cit., p. 3

(3) Ibid . p. 4.

والخبرة الذاتية المتبادلة مع الآخرين تنبعـــان من الادراك الحسى ، وبالتالى فهى خبرات أو ظواهر تتشكل فى مجال الطبيعة • ومن هذا المنظور يكون الادراك الحسى فى « بنية السلوك » هو الوجود فى عالم ادراكى للمعانى بالمشاركة مع الآخرين[1] •

ينشـــأ معنى الفلســـفة اذن فى « بنية السلوك » من الخبرة بالحقيقة ، حقيقة الأشـــياء وحقيقة الذاتية المتبادلة • واللغة باعتبارها واسطة يتحرك الفكر من خلالها كبيئة طبيعية تؤدى بالفلسفة الى أن تكون فنومنولوجيا • وبهذا المعنى تكون « بنية السلوك » استجابة لمتطلبات المعنى الادراكى واتجاه للغـــة نحو ظواهر تحدد الفكـــر الفلسفى ، الا أنها ليست معالجة تاريخية للموضوع[2] • وفى الواقع أنه يمكننا اعتبـــار « بنية السلوك » مقدمة تمهيدية للفنومنولوجيـــا بما تبينه من حاجة الى بداية جديدة قائمة على عدم صلاحية كل من السلوكية الميكانيكية وعلم النفس الجشتالطى — بصورة أقل • وهذا لا ينفى أن الكتاب يحوى كما هائلا من النتائج التى تتدرج فى اطار فنومنولوجى •

ان طرح ميرلوبونتى لتساؤله الذى ذكرناه عن ماهية الفنومنولوجيا فى مقدمة كتابه « فنومنولوجيا الادراك الحسى وهو تالى على « بنية السلوك » كما نعلم ، يعنى أن الموضوع لم يكتمل فى الكتاب الأول • فالكتـــاب الثانى يكمل ما نقص فى الأول • فالأول وان كان يعلن عن موقف مبدئى للفيلسوف الا أنه قد ركز على مادة مشتقة من العلم ، خاصة من علم للنفس بما فى ذلك علم النفس الحيوانى كما حاول بيـــان بطلان الاجابات المقدمة من علم نفس المعمل لمشكلة السلوك • لقد تناول ميرلوبونتى بالنقد آراء المدارس الرئيسية فى علم النفس التجريبى وخاصة السلوكية وعلم نفس الجشتالط ، وانتهى الى أن السلوك لا يصلح للتأويل من خلال فرضية التعامل مع السلوك كشىء

---

(1) Ibid.
(2) Ibid.

كما لا يصلح اعتباره معبرا عن عقل خالص • ان ما يقوله عن السلوك كبنية وعن الأنماط الرئيسية للسلوك يصلح كاستبصارات فنومنولوجية داخل ماهية السلوك وداخل علاقته بسياقه •

كما اننا نجد أن الفنومنولوجيا لم تحتل مكانا مرموقا فى « بنية السلوك » فلم يذكرها ميرلوبونتى بوضوح سوى فى الفصل الأخير الذى يتناول العلاقة بين الروح والجسم باعتبارها تدخل فى مشكلة المعرفة • لقد قصد ميرلوبونتى ادخال الفنومنولوجيا كمجرد حل لمشكلات السلوك التى لم تستطع المدارس الأخرى ومن ضمنها المدرسة الجشتالطية حلها •

ثانيا — فنومنولوجيا الادراك الحسى :

لقد شرح ميرلوبونتى فى مقدمة كتابه « فنومنولوجيا الادراك الحسى » برنامجه الفنومنولوجى الوجودى • فبدأ بتعريف للفنومنولوجيا على أنها دراسة للماهيات ، وترد كافة المشكلات الى تعريف الماهيات ، مثل ماهية الادراك الحسى أو ماهية الوعى • الا أن الفنومنولوجيا علاوة على ذلك فلسفة ، فلسفة تعيد وضع الماهيات داخل الوجود ، ولا نستطيع فهم الانسان والعالم الا ابتداء من اصطناع الماهيات facticité • انها فلسفة متعالية تعلق الحكم على تأكيدات الموقف الطبيعى كى تفهمها • ولكنها أيضا فلسفة يقف العالم دائما بازاءها باعتباره موجودا قبل التفكير ، وجودا غير قابل للتحويل ، ويتركز الجهد فى ايجاد مواجهة ساذجة مع العالم لاعطاءه فى آخر الأمر مكانه أو وضعا فلسفيا • هو طموح الفلسفة كى تصبح « علما دقيقا » ولكنه أيضا دراسة للمكان المعاش والزمان المعاش والعالم المعاش • انها محاولة لوصف خبرتنا بشكل مباشر كما هى بدون اهتمام بتكوينها النفسى أو بالتفسيرات السببية التى قد يعرضها للعالم أو المؤرخ أو عالم الاجتماع • وقد ذكر هوسرل فى كتاباته المتأخرة ما أسماه « الفنومنولوجيا التكوينية » génétique

وأيضا ما أسماه « الفنومنولوجيا الانشائية » constructive .

ويعتبر ميرلوبونتى مؤلف هيدجر الشهير « الوجود والزمان » يسير فى نفس اطار وتوجيه هوسرل . وما عالم الحياة lebenswelt الذى تحدث عنه هيدجر سوى عنصرا أولا للفنومنولوجيا كما جاء فى كتابات هوسرل المتأخرة مما شكل نوعا من التعارض فى فلسفة هوسرل نفسه(١) .

لقد اعتمد ميرلوبونتى على فنومنولوجيا هوسرل مع اعادة تأويل لها . فهو يعترف بصراحة بأنه تعريف متفق عليه عموما للفنومنولوجيا وانها اصبحت تمثل كل الأشياء بالنسبة لكافة الناس . الا ان هذا لا يمنعها من وجهة نظره من أن تمارس كشكل من اشكال التفكير او كأسلوب . انها توجد كحركة قبل ان تصل الى وعى فلسفى كامل ، واننا لنجد داخل انفسنا وحدة الفنومنولوجيا ومعناها الحقيقى .

وتؤدى الفنومنولوجيا الى منهج فنومنولوجى : ويقوم هذا المنهج على الوصف وليس التفسير . وقد اسمى هوسرل الفنومنولوجيا فى البداية باسم « علم النفس الوصفى » واعتبرها رجوعا الى الأشياء ذاتها ، وهو ما يمثل فى البداية انكارا للعلم . ويرى ميرلوبونتى ان الانسان ليس نتيجة أو التقاء لمختلف الأسباب التى تحدد جسمه أو « كيانه النفسى » فأنا لا استطيع ان افكر فى ذاتى كجزء من العالم أو كموضوع مبسط لعلم البيولوجيا او علم النفس أو علم الاجتماع ، كما لا أستطيع ان اغلق على ذاتى عالم العلم . فان كل ما اعلمه عن العالم – حتى من خلال العلم – اعرفه ابتداء من وجهة نظر خاصة بى او من خبرة للعالم ، بدونها لا تفصح رموز العلم عن اى شىء . ان عالم العلم بأكمله مبنى على العالم المعاش واذا كنا نريد أن نفكر فى العلم ذاته فى دقة ، ونقدر معناه ومداه فلا بد أن نوقظ منذ البداية تلك الخبرة بالعالم التى تعتبر تعبيرا ثانيا له . ولا يملك العلم أن يحتوى نفس معنى الوجود الذى يملكه العالم المدرك le monde perçu

(1) Merleau - Ponty . Phénoménologie de la Perception Op. Cit, p. 1.

لمجرد انه عبارة عن تحديد او تفسير - فانا لست « كائنا حيا » او حتى « انسان » او حتى » وعى « بكل الخصائص التى يحددها علم الحيوان zoologie او علم التشريح الاجتماعى l'anatomie sociale او علم النفس الاستقرائى la psychologie inductive . كما يراها فى نتاج الطبيعة او التاريخ فانا المصدر المطلق ، ووجودى لا ياتى ممن سبقونى أو من محيطى المادى والاجتماعى بل هو يتجه اليه ويساندة لأنى انا الذى اصنع وجود نفسى . والرجوع الى الاشياء ذاتها ما هى الا عودة إلى هذا العالم الموجود قبل المعرفة والذى تتحدث عنه المعرفة دائما . وفى مواجهته يعتبر كل تحديد علمى مجردا وتابعا مثل الجغرافيا فى مواجهة منظر ما ، فهذا المنظر قد تعلمنا منه من قبل ما هى الغابة وما هو الحقل وما هو النهر(١) .

ان محاولة الذهاب الى « الأشياء ذاتها » واعطاء تقرير علمى لها تعنى بالنسبة لميرلوبونتى نوعا من الاحتجاج ضد العلم اذا نظرنا اليه كدراسة موضوعية للأشياء ولعلاقتها السببية الخارجية . كما تعنى العودة الى عالم الحياة ، اى العالم كما نقابله فى الخبرة المعاشة بالمعنى الموجود فى الكتابات المتأخرة لهوسرل . الا أن ميرلوبونتى اختلف مع هوسرل فالرجوع الى الأشياء ذاتها يختلف تماما عن الرجوع المثالى الى الوعى . فالعالم موجود قبل اى تحليل اقوم به لهذا العالم . أن الرجوع الى العالم كما نعيشه يعتبر مهمة ملحة وهامة اكثر مما نظر اليها هوسرل . فبالنسبة لهوسرل لم يكن عالم الادارك الحسى ، بالرغم من كونه اكثر مستويات الوعى اصالة ، سوى مرحلة واحدة فى البحث الفنومنولوجى الذى يسير فى مستويات الوعى من أدناها الى اعلاها . والرجوع الى هذا العالم يمثل اضطرار الفلسفة الى الكشف عن أصولها المنسية . ويرى ميرلوبونتى ان هوسرل عندما بين الطريق نحو عالم الحياة لم يتوقف كى يتبين عن قرب معناه الحقيقى ، لأنه لو كان قد فعل لرأى ضرورة القيام بمراجعة تصوراته الأخرى عن الخبرة ، فالفيلسوف

(1) Ibid. p. II et III.

يتعلم من مواجهته للإدراك الحسى · والتوصل الى علاقة مع الوجود تجعل من الضرورى القيام بتحليل جديد للفهم · ويرى ميرلوبونتى ان الأبنية الاساسية للادراك الحسى توجد فى كافة الخبرات العلمية والتأملية الى حد ان البحث فى الادراك الحسى يتضمن مشكلة الوعى بشكل عام(٢) ·

وتتميز هذه الحركة عن الحركة التى تدعو الى الرجوع المثالى الى الوعى وضرورة وجود وصف خالص يستبعد منهج التحليل المنعكس كما يستبعد التفسير العلمى · ان ديكارت وبخاصة كانط قد قاما بفصل الذات او الوعى مبينين اننى لا استطيع ادراك اى شىء باعتباره موجودا الا اذا احسست قبل ذلك بوجودى فى فعل الادراك ذاته · لقد قاما بوضع الوعى أو التأكيد المطلق لذاتى بواسطة ذاتى كشرط لا يوجد بدونه اى شىء وكفعل للربط acte de liaison هو اساس للشىء المربوط · ومما لا شك فيه ان فعل الربط هذا لا وجود له دون وجود العالم الذى يقوم بربطه · ان وحدة الوعى لدى كانط معاصرة تماما لوحدة العالم ، والشك المنهجى لدى ديكارت لا يجعلنا نفقد شيئا مادام العالم كله ــ على الأقل داخل خبرتنا ــ متحد بالكوجيتو ملازم له ومتأثر · ان العلاقات القائمة بين الذات والعالم ليست ملزمة للطرفين بشكل دقيق لأنها لو كانت كذلك لكان وجود العالم مؤكدا لدى ديكارت ومعطيا مع الكوجيتو ، ولما تحدث كانط عن « الثورة الكوبرنيكية »(١) ·

ويرىمطونتى ان العالم يظل قائما قبل اىتحليل اقوم به ومن الزائف استخلاص العالم من مجموعة مركبات synthéses تربط بين الاحساسات ثم المظاهر الواضحة للموضوع او الشىء ، بينهما فى الواقع ان المركبات والاحساسات ما هى سوى نتاج للتحليل ولا تتحقق قبله · فعندما ابدا فى التفكير يكون تفكيرى فى شىء غير مفكر ، ولا يستطيع الفكر ان ينكر ذاته كحدث ، ومن هنا يبدو لذاته كخلق اصيل او كتغير فى بنية الوعى ،

(1) David Carr. Merleau - Ponty Incarnate consciousness in Schader (ed.) Op. Cit. pp 369 - 422, p. 375.

(2) Merleau - Ponty. Phénoménologie de la perception Op . Cit. p. IV.

ويكون عليه أن يتعرف على العالم المعطى امام الذات ، متجاوزا عملياته الخاصة ، وذلك لأن الذات معطاه امام نفسها . وعلى ان اصف الواقع وليس على ان اقوم ببنائه او تكوينه . فالواقعى هو محل للوصف وليس موضوعا للبناء او التاسيس(٢) .

ويعرف ميرلوبونتى الادراك الحسى « هو ليس علما للعالم ولا حتى فعلا بل هو اتخاذ لموقف مقصود . انه القاعدة التى تشتق منها الأفعال ، وهو مفترض من جانبها » . ورفض ميرلوبونتى اعتبار العالم مجرد موضوع أملك في يدى قانون تكوينه بل نظر اليه على انه البيئة الطبيعية والمجال لكافة افكارى وادراكاتى الواضحة . والحقيقة لا تسكن فقط الانسان الداخلى او بمعنى اصح لا يوجد ما يدعى الانسان الداخلى ، فالانسان موجود فى العالم وهو يتعرف على نفسه داخل العالم . وعندما ارجع الى نفسى ابتداء من الجمود بالمعنى العلم او من جمود العلم أجد ذاتا متجهة نحو العالم ولا اعتبرها مصدرا للحقيقة الباطنة ...... Valeur intrinséque . ومن هنا نرى المعنى الحقيقى للرد الفنومنولوجى الشهير . ومما لا شك فيه ان هوسرل — فى راى ميرلوبونتى — لم يهتم بمسالة اخرى قدر اهتمامه بهذا ، وذلك من اجل فهم نفسه ، كما انه لم يرجع الى موضوع قدر رجوعه الى الرد حيث ان « موضوع الرد » شغل موقعا هاما لديه : لقد اعتبر الرد او الاحالة la réduction لفترة طويلة — حتى فى الكتابات الحديثة — رجوعا الى الوعى المتعال الذى يتضح امامه العالم فى شفافية مطلقة ؛ ويشويه من وقت لآخر مجموعة من الادراكات يقع على عاتق الفيلسوف اعادة تكوينها ابتداء من نتائجها ؛ وهكذا يصبح احساسى باللون الأحمر تعبيرا عن احمر محسوس ؛ وهذا بدوره تعبيرا عن سطح احمر ، وهذا بدوره تعبيرا عن قطعة من الكارتون الأحمر وهذا بدوره اخيرا تعبيرا عن شيء احمر كهذا الكتاب مثلا . وهكذا لا يكون العالم سوى « معنى للعالم » ويكون الرد الفنومنولوجى مثاليا بمعنى مثالية متعالية تتعامل مع العالم باعتباره وحدة قيمة لا تنقسم

(2) Ibid p. V

بين انسان وآخر . بينما على العكس توجد مشكلة الآخر بالنسبة لهوسرل والذات الأخرى alter ego تمثل تناقضا paradoxe فاذا كان الآخر حقيقة هو وجود لذاته pour soi يتجاوز ذاته بالنسبة لى ، واذا كنت انا وهو نوجد الواحد من لجل الآخر وليس من أجل الله ، فيتعين عندئذ ان نظهر الواحد امام الآخر كما يتعين أن يكون لكل منا مظهرا خارجيا ، بالاضافة الى ضرورة وجود منظور للوجود من اجل الآخر - رؤيتى للآخر ورؤية الآخر لى - بخلاف منظور الوجود لذاته - رؤيتى انا لذاتى ورؤية الآخر لذاته . ولا يمكن أن يتجاوز داخل كل منا المنظوران لأنى لن اكون فى هذه الحالة ما يراه الآخر ولن يكون الآخر ما اراه انا . فلابد ان اكون انا مظهرى الخارجى ويكون جسم الآخر هو نفسه(١) .

ويرى ميرلوبونتى ان هذا التناقض وهذا الجدل من الذات الى الآخر غير ممكن الا اذا تم تعريف الذات والآخر من خلال موقفهما لا من خلال التحرر من كل تلازم . معنى ذلك ان الفلسفة اذا لم تنتهى مع رجوعى الى ذاتى ، واذا اكتشفت انا من خلال التفكير ليس مجرد وجودى بالنسبة لذاتى وانما ايضا امكانية تواجد « متفرج أجنبى » ، اى انى اذا كنت لم ازل فى اللحظة التى أحس فيها بوجودى والى نهاية تفكيرى افتقد تلك الكثافة المطلقة التى تجعلنى أخرج من الزمان ، فانى اكتشف فى ذاتى نوعا من الضعف الداخلى يحول دون أن اكون فردا بشكل مطلق ويعرضنى لنظرات الآخرين باعتبارى انسانا ضمن بشر آخرين ، أو على الأقل وعيا ضمن وعى الآخرين . فحتى الآن كان الكوجيتو(*) ينتقص من أهمية ادراك الآخر ويوجهنى الى ان الأنا لا تستطيع أن تدرك سوى ذاتها . ذلك انه كان يقوم بتعريفى بواسطة الفكر الموجود لدى عن نفسى ، وانا الوحيد الذى املك هذا الفكر ، على الأقل فى هذا الاتجاه النهائى ultime . وحتى لا يصبح الآخر كلمة لا معنى لها فيتعين عدم رد

---

(1) Ibid VII.

(*) ستخصص اجزاء منفصلة فى الفصل القادم للحديث عن الكوجيتو وعن الآخر بقدر اكبر من التفصيل .

وجودى الى وعى بانى موجود ». وان يشمل هـذا الوجود الوعى الذى من الممكن ان املكه وبالتالى تجسـدى فى طبيعة معينة وامكانية وجود موقف تاريخى . فلا بد ان يكتشف الكوجيتو وجودى فى موقف وفى هذه الحالة فقط تستطيع الذاتية المتعالية ـ كما يقول هوسرل فى « ازمة العلوم الأوربية » (جزء غير منشـور) ـ ان تصبح ذاتية متبادلة . وباعتبارى ذات متأملة فانى استطيع النظر الى العالم والأشـياء باعتبارها متميزة عنى ، مادمت لا احيا بالتأكيد بالطريقة التى توجد بها الأشياء . ويتعين على ايضا ان استبعد فكرة جسـمى كشىء ممتد بين الأشـياء أو كمجموعة من العمليات الفيزيائية الكيمائية . الا ان هـذا الكوجيتو الجديد الذى اكتشـفه بهذا الشكل له مكانة فى العالم الفنومنولوجى وان لم يكن موجودا فى الزمان والمكان الموضوعى . وهكذا اكتشف داخل ذاتى العالم الذى كنت ميزته عن نفسى باعتباره مجموعة من الأشـياء أو من العمليات المترابطة بواسـطة علاقات سـببية ، اكتشفه بداخلى باعتباره افقـا دائمـا لكل تاملاتى ، وباعتباره بعدا لا اكف عن محاولة ايجاد موقف لنفسى بازاءه . ولا يقوم الكوجيتو الحقيقى .. le véritable cogito بتعريف الذات بواسـطة الفكرة الموجودة لديه عن الوجود ، ولا يرد يقين العالم الى يقين الفكرة عن العالم ، ولا يضع مكان العالم معنى هـذا العالم . انه على العكس يتعرف على فكرى ذاته باعتباره واقعة مغترية ويستبعد كل شكل من اشكال المثالية ، وذلك عن طريق كشـفه لى باعتباره « وجود داخل العالم » être au monde (١٠) .

ولأننا فى كل جزء منا فى علاقة مع العالم فان الطريقة الوحيـدة لرؤية ذاتنا تكمن فى تعليق هـذه الحركة ورفض المشـاركة فيها ، او عن طريق وضعها خارج اللعبة . ولا يعنى هـذا فيما يرى هوسرل رفض اليقين بالمعنى العام او رفض الموقف الطبيعى ـ فهما على العكس يشكلان موضوعا ثابتا للفلسـفة ـ وانما لأن كل فكر يفترضهما فانهما يمضيان دون أن يلحظهما احد ، وعلينا كى نوقظهما ونضعهما فى مجال الرؤية أن نتوقف للحظة . وافضل صيغة للرد ، فيما يرى ميرلوبونتى هى التى اعطاها يوجين فنك

Eugen Fink ، مساعد هوسرل ، عندما تحدث عن موقف الدهشة بازاء العالم . ان التفكير لا ينسحب من العالم نحو الوعى باعتباره اساسا للعالم ، وانما هو يبتعد كي يرى التعاليات وهي تنبثق . انه يمد خيوطه القصدية التي تربطنا بالعالم كي يجعلها تتضح ، وهو وحده وعى بالعالم لأنه يكشفه باعتباره غريبا ومتناقضا . ان التعالى الذى قدمه ليس هو التعالى الموجود لدى كانط ، ويأخذ هوسرل على كانط أن فلسفته هى فلسفة العالم الدنيوى لأنها تستغل العلاقة التى تربطنا بالعالم ، وهى محرك الاستنباط المتعال ، كى تجعل العالم متاصلا مع الذات ، وذلك بدلا من ان تتخذ موقف الدهشة وتدرك الذات باعتبارها تعال « transcendane » نحو العالم(١) .

وما دمنا فى العالم » كما يرى ميرلوبونتى ، وما دامت أفكارنا تأخذ مكانها فى التيار الزمانى الذى تحاول الامساك به ، فانه لا يمكن ان يوجد فكر يحوى كل فكرنا . وكما يقال فان الفيلسوف مبتدىء باستمرار . ويعنى هذا انه لا يعتبر الأشياء التى توصل اليها البشر او العلماء شيئا مكتسبا . وهذا يعنى ان علينا الا ننظر الى الفلسفة كشىء مكتسب بالنسبة للحقيقة التى تفصح عنها ، بل هى خبرة متجددة بالنسبة لبداياتها ، وهى كلها عبارة عن وصف لهذه البداية ، والفكر الراديكالى ما هو اخيرا سوى وعيا بانه يعتمد على حياة غير قائمة على التفكير تمثل موقفه المبدئى الثابت والنهائى . ان الرد الفنومنولوجى ، فيما يرى ميرلوبونتى ، بعيدا عن كونه كما يظن البعض صيغة للفلسفة المثالية هو صيغة للفلسفة الوجودية ، والوجود فى العالم « In - der - Welt - Sein » الخاص بهيدجر لا يظهر الا على اساس الرد الفنومنولوجى(٢)

ان ميرلوبونتى يلقى ولا شك هنا ضوءا قويا على طبيعة فلسفته

(1) Ibid p. VIII

(2) Ibid p. IX.

التى تقوم على التزاوج بين الفنومنولوجيا والوجودية كما يتضح بجلاء من خلال تحليله للرد الفنومنولوجى الذى عرضناه .

ويرى ميرلوبونتى ان هوسرل قد اسيىء فهمه ، خاصة فيما يختص بالماهيات essences ، فكل رد فيما يرى هوسرل هو رد ايديتكى eidétique مع كونه متعال . وهذا يعنى اننا لا نستطيع ان نخضع للنظرة الفلسفية كل ادراكنا الحسى للعالم دون ان نتوحد مع العالم ومع فكرتنا عنه ومع اهتمامنا به ، وذلك بدون التراجع الى ما وراء التزامنا كى نتركه يظهر ، ودون الانتقال من واقعة وجودنا الى طبيعة هذا الوجود أى من الوجود الى الماهية du Dasein au Wesen . ومن الواضح ان الهدف هنا ليس الماهية وانما هو الوسيلة ، وما يجب ان نفهمه ونضعه فى حيز التصور هو ارتباطنا المؤثر مع العالم ، فهو الذى يستقطب كل تصوراتنا الراسخة . وضرورة المرور بالماهيات لا يعنى ان الفلسفة تتخذها موضوعات لها وانما على العكس ، فوجودنا شديد الاندماج بالعالم لدرجة تحول دون معرفته بذلك فى اللحظة التى يرتمى فيها فى العالم ، وهو يحتاج الى مجال المثالية chomp de l'idéalité كى يعرف زيفه ويتغلب عليه . وتعترف دائرة فينا ـ كما نعلم ـ باننا لا نرتبط بعلاقة سوى مع المعانى . فمثلا « الوعى » لا يمثل بالنسبة لنا ما نحن عليه ؛ وهو معنى متاخر ومعقد ولا ينبغى علينا استخدامه الا بحذر وبعد ان نكون قد اوضحنا معانى اخرى عديدة ساهمت فى تحديده من خلال تطور اللفظ . وتقع هذه الوضعية المنطقية فى تقابل مع فكر هوسرل . ومهما تكن تداعيات المعانى التى ادت بنا فى النهاية الى الكلمة أو المفهوم « وعى » ، من خلال اللغة ، فان لدينا وسيلة مباشرة لمعرفة ما تعنيه الكلمة : فلدينا خبرتنا بذاتنا ، بالوعى الذى هو نحن . وتقاس على هذه الخبرة كل معانى اللغة وهى التى تجعل اللغة تعنى شيئا بالنسبة لنا . ويقع على عاتق ماهيات هوسرل جلب كافة العلاقات الحية للخبرة كما تجلب الشبكة الأسماك والاحياء

المائية من اعماق البحر . لذا يجب الا نقول مع وال wahl ان هوسرل فصل الماهيات عن الوجود »(١) .

ان الماهيات التى فصلها هوسرل هى ماهيات اللغة . ويرى ميرلوبونتى ان وظيفة اللغة هو تواجد الماهيات فى انفصال ، الا انه انفصال ظاهرى لأن بواسطة اللغة تعتمد الماهيات على حياة الوعى السابقة على التنبوء . وفى سكون الوعى الاصيل يبرز امامنا ما تريد الكلمة قوله ، بالاضافة الى ما تريد الأشياء قولة ايضا ، اى نواة المعنى الأولى الذى تلتف حوله افعال التسمية وافعال التعبير(٢) .

ان البحث عن ماهية الوعى لا يعنى بالنسبة لميرلوبونتا تطوير معنى الوعى والفرار من الوجود الى عالم الأشياء المنطوقة ، بل هو محاولة لايجاد الوجود المؤثر للانا بالنسبة لى ، فواقعة الوعى هى المقصودة بكلمة وعى ومفهوم وعى . ان البحث عن ماهية العالم ليس هو البحث عما هو العالم على مستوى الافكار اذا ما جعلناه موضوعا للحديث ، بل هو البحث عما هو العالم بالنسبة لنا فى الواقع قبل أن يصبح موضوعا . ان المذهب الحسى sensalisme « يختزل » العالم عن طريق ملاحظة اننا لا نملك سوى انفسنا . والمذهب المثالى المتعالى « يختزل » هو ايضا العالم لانه اذا كان يجعله يقينا فان هذا يحدث على مستوى الفكر او الوعى بالعالم ، كانه رابطة بسيطة تضاف الى معرفتنا بحيث يصبح مباطنا للوعى وبحيث يلغى وجوب وجود الأشياء . وعلى العكس فان الرد الايدتيكى هو عبارة عن قرار باظهار العالم كما هو قبل اى رجوع الى ذواتنا ، وهو طموح من اجل مساواة الفكر بحياة الوعى غير المفكرة . فانا لسعى الى العالم وادركه . واذا كنت أقول مع المذهب الحسى انه لا يوجد الا « حالات الوعى » ، واذا كنت احاول ان اميز بين ادراكاتى واحلامى عن طريق « معايير » critéres ، فسوف

(1) J. Wahl. Réalisme , Dialectique et mysére. l' Arbalete, Automne 1942, non paginé cité par Merleau - Ponty . Phénoméno-logie de perception Op. Cit. p. X.

(2) Merleau - Ponty . Phénoménologie de la perception Op. Cit . p. X. .

تفوتنى هكذا ظاهرة العالم . فاذا كنت أستطيع الحديث عن « أحلام » وعن « واقع » ، والتساؤل حول ما يميز المتخيل عن الواقعى ، ووضع « الواقع » موضع شك ، فذلك لأنى قمت بهذا التمييز قبل قيامى بالتحليل ولأن لدى خبرة بالواقعى وخبرة بالخيالى . اذن لا تكمن المشكلة فى قدرة الفكر النقدى على الاتيان بنظائر ثانوية لهذا التمييز وانما تكمن المشكلة فى كيفية توضيح المعرفة التى لدى عن « الواقعى » ووصف الأدراك الحسى للعالم باعتباره يقوم باستمرار بتأسيس فكرتنا عن الحقيقة(١) .

ويتضح مما سبق أن السؤال الذى يتعين علينا الا نطرحه هو : هل ندرك فى الواقع عالما ما ؟ بل علينا أن نقول على العكس : هذا هو العالم الذى ندركه ..... وبشكل اكثر عمومية ينبغى الا نتساءل عما اذا كانت الأشياء الواضحة حقائق ؟ وما اذا كان ما هو واضحا بالنسبة لنا يعتبر متوهما بالنسبة لبعض الحقائق فى ذاتها ، بسبب خطأ فى التفكير : لأننا مادمنا تحدثنا عن الوهم فمعنى هذا اننا تعرفنا على أوهام ، ولم يحدث هذا الا فى ضوء ادراك ما سيتضح فى نفس الوقت واقعيته . فالشك أو الخوف من الوقوع فى الخطأ يؤكد فى نفس الوقت قدرتنا على كشف الخطر ولا ينجح فى ابعادنا عن الحقيقة . اننا نوجد فى نطاق الحقيقة ، واليقين هو « خبرة بالحقيقة » . والبحث عن ماهية الادراك الحسى لا يعنى اننا نفترض صحته وانما يعنى اننا نعرفه كمدخل الى الحقيقة .... أن يقين الادراك الحسى ليس هو باليقين القاطع . والعالم ليس هو هذا الموضوع الذى افكر فيه وانما هو هذا الذى احياه ». فانا مفتوح على العالم ولا شك اننى على اتصال به الا اننى لا أملكه ، وهو لا ينضب . ويقال : « يوجد عالم ما » أو بالأحرى « العالم موجود » الا انى لا أعقل هذه القضية المرتبطة بحياتى باكملها . ان زيف أو اصطناع العالم هو الذى يجعله عالما تماما مثل زيف الكوجيتو الذى لا يعبر عن نقص فيه ، بل على العكس فهو الذى

(1) Ibid p. XI.

يجعلنى متاكدا من وجودى ، أن المنهج الايدتيكى هو منهج الوضعية الفنومنولوجية الذى يقيم الممكن على الواقعى(١) .

الفنومنولوجيا اذن هى موضوع للماهيات ، ليس باعتبارها موضوعات منفصلة وانما باعتبارها وسائل للوصول الى الأشياء التى تعنيها تلك الماهيات . ولا تنفصل الماهيات عن الوقائع . فلا يوجد عالم للماهيات وعالم للوقائع وكل ما فى الامر ان الوقائع تتطلب افقا من المثالية كى تتبلق داخل معناها . وتقوم اللغة بدور الوساطة لتقريب الاختلاف وللتاكيد فى الوقت نفسه على أن الماهيات تظل مرتبطة بشدة بعالم الخبرة السابق على الاسناد preprdicative . فالماهية ما هى سوى معنى الواقعة ، وبهذه الطريقة هى عودة للعالم بهدف القاء الضوء على وقائعية . وهكذا يصل الرد الايدتيكى من خلال هذا الى وجود العالم وشموله(٢) .

ويرى ميرلوبونتى إن مفهوم القصدية intentionalité الذى كثيرا ما يذكر على أنه الكشف الرئيسى للفنولومنولوجيا لا يفهم فى واقع الأمر الا ابتداء من عملية الرد او الاحالة . ان القصدية تعنى ان « كل وعى هو وعى بشىء ما » : وهذا ليس شيئا جديدا فى راى ميرلوبونتى . فقد بين كانط فى تفنيده للمذهب المثالى ان الإدراك الحسى الداخلى مستحيل بدون الادراك الحسى الخارجى وان العالم باعتباره رابطة بين الظواهر يفترض وجوده داخل الوعى الذى املكه عن وحدتى ، وهو الوسيلة التى لدى لتحقيق ذاتى باعتبارها وعيا . ان ما يميز قصدية العلاقة الكانطية بموضوع معين هو ان وحدة العالم ـ قبل ان تثيرها المعرفة ـ هى شىء نحياه باعتباره متكونا من قبل أو موجودا من قبل من خلال فعل تعبيرى . وقد بين كانط نفسه فى كتابه « نقد الحكم Critique du jugement » ان هناك وحدة بين الخيال والفهم ،

(1) Ibid p. XI - XII
(2) Gillon. On . Cit, p. 6..

ووحدة بين الذين يقومون بالفعل قبل الفعل . ففى خبرتى بالشىء الجميل على سبيل المثال أنا ابرهن على وجود انسجام بين المحسوس والتصور وبينى وبين الآخر الذى لا يملك هذا التصور(١) .

وعندما تحدث هوسرل عن غائية الوعى فقد اخذ عن « نقد الحكم » لكانط ولا يهدف هوسرل الى مضاعفة الوعى الانسانى بواسطة فكر مطلق يحدد له أهدافه من الخارج ، وانما الموضوع يتحدد بواسطة الاعتراف بالوعى ذاته كمشروع للعالم ، وعى موجه الى عالم لا يستطيع ان يحيط به أو يمتلكه ، ولكنه لا يستطيع سوى الاستمرار فى الاتجاه نحوه ـ بينما يملك وحدة قهرية تحدد للمعرفة هدفها . ولذا فقد ميز هوسرل بين قصدية الفعل L'intentionalité de L'acte وهى القصدية الخاصة بأحكامنا ومواقفنا الارادية ، وهى الوحيدة التى تحدث عنها كانط فى كتابه « نقد العقل الخالص » وبين القصدية الفاعلة L'intentionalité التى تشكل الوحدة الطبيعية السابقة على الاسناد القائمة بين العالم وحياتنا ، والتى تظهر فى رغباتنا وتقديراتنا وفى المنظر الطبيعى الذى نراه أكثر مما تظهر فى المعرفة الموضوعية ، وتتيح هذه القصدية الفاعلة النص الذى تسعى معرفتنا كى تكون ترجمة دقيقة له . ان صلتنا بالعالم كما تفصح عن نفسها باستمرار لا تتضح من خلال التحليل . وتتمثل مهمة الفلسفة فى اعادة وضع هذه الصلة فى مجال رؤيتنا واخضاعها لملاحظتنا(٢) .

وقد سبق أن تحدث ميرلوبونتى عن القصدية فى كتابه « بنية السلوك » فهى من الركائز الأساسية للفنومنولوجيا . وقد تبين ميرلوبونتى ان الوعى الذى تقوم عليه مقولة القصدية يوجد فى احتكاك فريد وبدائى مع العالم وهو موجه نحو هذا العالم . وكما توجد طرق مختلفة للوعى بأنى موجود فى العالم فكذلك توجد طرق مختلفة للوعى بأنى اقصد

(1) Merleau - Ponty. Phénoménologie de la perception p. XII.

(2) Ibid p. XIII

موضوعات هـذا العالم ٠ وبعض المقاصد واضحة بذاتها والبعض الآخر « نعيشه » اكثر مما تخضعه للمعرفة(١) ٠

ان القصـدية الفاعلة التى قدمهـا ميرلوبونتى هى اكثر اشـكال القصـدية عمقا من حيث المعنى ، وهو ما تحاول الفنومنولوجيا توضيحه ولذا فان اى اشـارة لميرلوبونتى عن القصـدية تعنى القصـدية الفاعلة اكثر منها القصـدية الواعية ٠ وعن طريق القصـدية الفاعلة يستطيع الوعى ان يحيط ذاته باطار انسـانى ، اطار يعيش فيه ٠ وما يميز هذه القصدية هو انها بالرغم من سـبقها على الاسناد الا انها اساس الأفعـال الواضحة والمقصودة وأساس كافة الأحكام ٠ هى علاقة بالوجود اكثر منها وحـدة للمعرفة ٠ ومن الواضح ان الاختيارات التى تقوم بها فى حياتنا تكون فى غالبيتها وجودية أو سابقة على الفكر ، وتستند على انماط وجودية ذات جذور متينة ، وتعلن عن نفسـها فى كافة افعالنا وقراراتنا ٠ ومادام الحديث عن الوعى فى عزلة عن العالم او العالم فى عزلة عن الوعى هو حديث خال من المعنى فان ميرلوبونتى نظر الى القصـدية كعملية ذات اتجاهين يتشكل فى داخلها كل من الوعى والعالم ، وذلك من خلال العلاقة المتبـادلة بينهما ٠ وقد ذهب ميرلوبونتى الى درجـة انه نسب قصـدية الى الظواهر فى العالم(٢) ٠

وهكذا استعان ميرلوبونتى بهذا المفهوم المتسع للقصدية كى يميز « الفهم ... la compréhension الفنومنولوجى عن « التفهـم » l'intellection الكلاسيكى الذى يقتصر على طبائع صادقة وثابتة ، وذلك كى تسـتطيع الفنومنولوجيا أن تصبح فنومنولوجيا التكوين une phénoménologie de la genése ٠ وسواء كنا بصدد شىء مدرك او حدث تاريخى او مذهب ، فالفهم يعنى التوصل الى القصد باكمله ـ ليس فقط ما تمثله هذه الأشـياء ، سواء كانت « خصائص » الشىء المدرك أو ذرة « الوقائع التاريخية » أو « الأفكـار » التى قدمهـا المذهب ـ

(1) Laurie Spurling . Phenomenology and the social world. London : Routledge and Kegan Paul, 1977 p. 17.

(2) Ibid p. 18.

اى التوصل الى الطريقة الوحيدة للوجود . وهى التى تعبر عن نفسها من خلال خواص الزلط او الزجاج او قطعة الشمع ، ومن خلال كل وقائع ثورة ما ، ومن خلال كافة افكار فيلسوف ما . ففى كل حضارة علينا أن نبحث عن « الفكرة » بالمعنى الهيجلى ، ولا يعنى هذا البحث عن قانون ذى نمط مادى رياضى قابل للمعرفة بواسطة فكر موضوعى ، وانما يعنى الصياغة الخاصة بسلوك وحيد ازاء الآخر والطبيعة والزمان والموت . وتعتبر هذه الطريقة هى طريقة محددة لوضع العالم فى شكل محدد يستطيع بعد ذلك المؤرخ ان يسترجعه ويفترضه . فهذه هى ابعاد التاريخ . وإزاء هذه الأبعاد لا يوجد كلام أو فعل انسانى ، سواء كان يحدث بحكم العادة أو بدون قصد الا وكان له معنى(١) .

وتصبح هكذا الفنومنولوجيا ، من خلال هذا المفهوم للقصدية حيث يصبح الوعى حياة وليس فعلا ، تصبح فنومنولوجيا المصادر ، فنستطيع الاتصال بالقصدية الكاملة ، اى بطريقة وجود زلطة ما أو ثورة ما . وهكذا يؤدى بنا مفهوم القصدية الفاعلة الى مستوى يتصل فيه الفكر بشكل اصيل بمعنى الوجود من خلال التاريخ ، مما يتيح لنا رؤية شرائح التاريخ كتعبيرات عن وجود واحد(٢) .

وعند هذه النقطة يطرح ميرلوبونتى تساؤلا هاما وخطيرا : هل يتعين ان نفهم التاريخ ابتداء من الايديولوجيا أم من السياسة أم من الدين أم من الاقتصاد ؟ هل علينا أن نفهم مذهب ما من خلال مضمونه الظاهر أم عن طريق سيكولوجية المؤلف واحداث حياته ؟ ويجيب هو نفسه على تساؤله بأن علينا أن نفهم بكل الطرق فى آن واحد . فكل شىء له معنى وسوف نجد من خلال كافة العلاقات بنية واحدة للوجود . فكل وجهات النظر صادقة بشرط الا نعزلها وبشرط ان تذهب الى عمق التاريخ وتنضم الى المحور أو النواه الوحيدة للمعنى الوجودى الذى يتضح

(1) Merleau - Ponty Phénoménologie de la Perception. Op. Cit. p. XIII.

(2) Gillan Op. Cit. p. 6.

فى كل منظور . حقا ان التاريخ كما قال ماركس لا يمشى على راسه ولكن من الحقيقى ايضا انه لا يفكر بقدميه . او بالأحرى علينا الا نشغل انفسنا « براسه » أو « بقدميه » وانما بجسمه . وكل التفسيرات الاقتصادية والنفسية لمذهب ما صادقه مادام المفكر لا يفكر على الاطلاق الا ابتداء مما هو عليه . وحتى التفكير الذى يدور حول مذهب معين لا يكون كاملا الا اذا نجح فى الالتقاء مع تاريخ المذهب ومع التفسيرات الخارجية ، واعادة وضع الأسباب ومعنى المذاهب داخل بنية الوجود . فانه يوجد على حد تعبير هوسرل مكونات للمعنى Sinnlgenesis : genése du sens تنبئنا وحدها فى التحليل الأخير عما يريد المذهب « التعبير عنه » . ومثله فى ذلك مثل الفهم يتعين على النقد أن يتابع ذاته فى كافة المستويات . ولا يمكننا أن نكتفى من اجل فض مذهب معين أن نربطه بحادث معين أو بحياة المؤلف : فالمذهب يعنى أبعد من ذلك . فانه لا يوجد حادث خالص داخل الوجود أو داخل المشاركة فى الوجود coexistence مادام كلاهما يستوعب الصدفة كى يجعل منها شيئا معقولا . وكما أن التاريخ فى الحاضر لا يتجزأ فهو كذلك فى الحقبات التالية . وتبدو كافة الحقبات التاريخية بالنسبة لأبعادها الأساسية كتعبيرات عن وجود وأحد أو فصول من قصة واحدة ـ لا نعلم حتى الآن ما آذا كان لها نهاية أم لا ، ولأننا موجودون فى العالم فقد حكم علينا بالمعنى ، ولا نستطيع أن نفعل شيئا أو نقول شيئا لا يكون له اسم فى التاريخ(١) .

وهكذا تحولت القصدية من بنية اساسية للوعى وموضوعه الأساسى ووسيلة للتوصل الى نظرية للتاسيس عند هوسرل الى قصدية فاعله بها دور جديد لدى ميرلوبونتى . فاصبحت وظيفة القصدية الأساسية هى كشف العالم باعتباره جاهزا من قبل وموجودا من قبل . فاصبح للقصدية

---

(1) Merleau - Phénoménologie de la perception . op. cit. p. XIV

تصورا متسعا يجعلها لا تنطبق على افعالنا الواعية فحسب وانما تلقى أيضا الضوء على علاقتنا الكاملة بالعالم وسلوكنا تجاه الآخرين(١) .

ومما لا شك فيه أن أهم مكسب للفنومنولوجيا فى رأى ميرلوبونتى يكمن فى انضمامها الى اقصى الذاتية والى اقصى الموضوعية فى تصورها للعالم او للمقلانية rationalité . وتقاس العقلانية بالتحديد على الخبرات التى تتبدى فيها . ويعنى وجود العقلانية أن الآفاق المستقبلية تتوافق وان الادراكات تتأكد ، فيظهر المعنى . ولكن ينبغى الا ينعزل المعنى او يتحول الى عقل مطلق او الى عالم بالمعنى الواقعى . وليس العالم الفنومنولوجى هو ذلك العالم التابع من الوجود الخالص وانما هو المعنى الذى يظهر فى التقاء خبراتى ، وفى التقاء خبراتى بخبرات الآخرين بواسطة التداخل بين بعضها البعض .. انه لا ينفصل اذن عن الذاتية subjectivité أو عن الذاتية المتبادلة intersubjectivité التى تتأسس وحدتها على استعادة خبراتى السابقة داخل خبراتى الحالية ، وخبرات الآخرين داخل خبراتى الخاصة(٢) .

ويعتبر ميرلوبونتى ان تامل الفيلسوف قد وصل للمرة الأولى الى درجة من الوعى تجعله لا يحقق نتائجه فى العالم . فالفيلسوف يحاول ان يفكر فى العالم وفى الآخر وفى ذاته وان يدرك العلاقات التى تربط بين الجميع . ولكن الذات المتأملة والملاحظ الموضوعى لا يلتقيان بعقلانية معطاه من قبل وانما يقومان بتأسيس انفسهما وتأسيس العقلانية بواسطة مبادرة لا يوجد ما يضمنها داخل الوجود ، وانما يرتكز حقها كاملا على السلطة الفعالة التى تضفيها علينا كى نتحمل مسئولية تاريخنا . فليس العالم الفنومنولوجى تفسيرا للوجود القائم من قبل وانما هو أساس الوجود ، والفلسفة ليست انعكاسا لحقيقة موجودة من قبل وانما هى

(1) Spiegelberg. Op. Cit. p. 535.

(2) Merleau — Ponty. Phénoménologie la perception, Op. Cit. p. XV.

مثل الفن تحقيق لهذه الحقيقة . وقد نتساءل كيف يكون هـذا التحقق ممكنا ؟ وما اذا كان لا يلتقى داخل الأشـياء بعقلانية قائمة من قبل ؟ ولكن فى الواقع ان العقل الكونى (اللوغس) وهو الوحيد الموجود من قبل ليس سوى العالم ذاته ، والفلسـفة التى تنقله الى الوجود المتجلى لا تبدأ من نقطة كونها ممكنة : انها واقعية وحقيقية مثل العالم الذى هى جزء منه . ولا يوجد فرض تفسـيرى أوضح من الفعل نفسـه الذى نستطيع بواسطته أن نستعيد هـذا العالم الناقص كى نجعله كاملا ونجعله موضوعا لتفكيرنا(١) .

العقلانية ليست اذن مشكلة وليس وراءها مجهول نحاول تحديده استنباطيا او نتثبت منه استقرائيا : اننا نعايش فى كل لحظـة اعجوبة تتمثل فى ارتباط الخبرات ، ولا يوجد من يفوقنا علما بكيفية حدوثهـا مادمنا نحن محور هـذه العلاقات . ولا يشـكل العالم والعقل اى مشكلة ، فاننا نستطيع القول ـ اذا أردنا ـ انهما غامضان ، الا أن هـذا الغموض هو تعريف لهما ولا نستطيع أن نزيله ببعض الحلول فهو يستعصى على الحل . والفلسـفة الحق هى : أن نتعلم من جديد كيف نرى العالم ، وبهذا المعنى فكل تاريخ يروى يمكن ان يشـير الى العالم بنفس « العمق » الموجود فى بحث فلسـفى . فنحن نأخذ مصائرنا بايدينا ونعد مسئولين عن تاريخنا ، وذلك بواسطة التفكير وايضا بواسـطة قرار نلتزم به فى حياتنا ، وفى الحالتين نجد أنفسـنا بصدد فعل عنيف un acte Violent يتأكد من خلال الممارسـة(٢) .

واننا لنرى هنا اعادة تأويل لتصور هوسرل . فقد كان هـدف هوسرل الواضح هو العثور على الأساس البعيد لكل معرفة ممكنة فى الذاتيـة الخالصـة . وقد قام ميرلوبونتى بنقـل مركـز الجاذبيـة الى الفنومنولوجيا ، فهو يرفض الرجوع الى الذاتية ويحاول توحيد المنظور الذاتى والمنظور الموضوعى من خلال ما يمكن أن نسـميه الفنوفنولوجيا

(1) Ibid, p. XV
(2) Ibid p. JV - XVI.

ذات القطبين bipolar phénomenology . كما يوجد اختلاف آخر له دلالته فى دور العامل الموحد لدى ميرلوبونتى وهو « العالم » . ففلسفة ميرلوبونتى لا تتخذ بالتاكيد العالم مركزآ لها وذلك بالرغم من انهـا جعلت العالم أساسا لها وذلك تدريجيا وبشكل متزايد من خلال اهتمامها بوصف عالم الحياة Lebenswelt . لقد اكد ميرلوبونتى كما اكد هوسرل من قبل على العقلانية ، الا انها تختلف فى مدلولها عن عقلانية هوسرل . فالعقلانية تعلن عند ميرلوبونتى عن التزامها بكشف لغز العالم ولغز العقل ويطلق عليها ميرلوبونتى أحيانا « الالتزام » وأحيانا « الفعل العنيف » الذى يبرر ذاته من خلال الممارسة(١) .

ويوضح ميرلوبونتى فى نهاية مقدمة كتابه « فنومنولوجيا الادراك الحسى » رؤيته لدور الفنومنولوجيا ، فهى باعتبارها كشفا للعالم تعتمـد على نفسـها أو أكثر من ذلك تؤسس نفسـها . وكل المعارف تعتمـد على خلفية من المصادرات وعلى اتصالنا بالعالم باعتباره أول تأسيس للعقلانية . والفلسـفة باعتبارها فكرا راديكاليا تحرم نفسـها من حيث المبدأ من هـذا المورد . ولمـا كانت هى أيضا قائمة داخل التاريخ فانها تسـتخدم بدورها العالم والفكر الذى تأسس من قبل . وعليهـا أن توجه لنفسـها ذلك التساؤل الذى توجهه الى كافة المعارف . وهكذا تتضاعف الى ما لا نهاية ، وتصبح كما يقول هوسرل حوارا أو تأملا لا نهائيا . وفى الحدود التى تسـتمر فيها وفيه لمقصدها فانها لن تعلم أبدا الى أين تتجه . ان عدم اكتمال الفنومنولوجيا وشكلها الدال على انها لا زالت فى حالة شروع son allure inchoative ليست علامات دالة على الفشـل ، بل هى أشـياء لا يمكن تفاديها لأن مهمة الفنومنولوجيا هو كشف غموض العقل . فاذا كانت الفنومنولوجيا حركة قبل أن تكون مذهبا أو نسقا ، فان هـذا لا يرجع للصـدفة أو للتضليل . فهى مجدة مثل عمل بلزاك أو بروست

(2) Spiegelberg Op., Cit. p. 535,

اوفاليرى او سيزان ـ بنفس نوعية الاهتمام والدهشة ، وبنفس مطلب الوعى ، وبنفس ارادة الوصول الى معنى للعالم او التاريخ فى مرحلته الناشئة . وتمتزج الفنومنولوجيا فى ضوء هذه الصلة مع جهد الفكر الحديث(١) .

لقد ذهب ميرلوبونتى فى فنومنولجيته الى ابعد مما ذهب اليه هوسرل ونستطيع ان نقول ان ميرلوبونتى وضع تصورا للفنومنولجيا فهو وان كان حاول ان يفسر كل فلسفة هوسرل الا أنه استخرج من الفلسفة الفنومنولوجية مبادى فلسفة وجودية جديدة تعود الى الواقع وتعترف بالعالم المدرك . والحق ان الواقع ـ فى نظر ميرلوبونتى ـ نسيج محكم ليس من شأنه أن ينتظر أحكامنا حتى يميز الظواهر الحقيقة عن الأوهام المتخيلة ، كما ان العلاقة القائمة بين الانسان وعالمه انما هى منذ البداية علاقة مشاركة تقوم على التبادل . ومن هنا فان الادراك الحسى هو فى صميمه عود الى الأشياء ، ورجوع الى تلك المعرفة الأولية السابقة على كل معرفة علمية ، ان لم نقل بأنه اسلوب من اساليب الكينونة فى العالم(٢) .

---

(1) Merleau - Ponty, Phénoménologie de la perception Op. Cit. p. XVI.

(٢) زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصر ، مرجع سابق ، ص ٥٤٥

الفصـل الثـالث

عناصر الفنومنولوجيا الوجودية

تمهيـــــد

اولا ـ الجســـم

١ ـ النظـــرة ٠

٢ ـ الجسم كموضوع ٠

٣ ـ مكانية الجسم وحركته ٠

٤ ـ الجسم باعتباره موجوداً جنسيا ٠

٥ ـ الجسم واللغـة ٠

ثانيا ـ الادراك الحسى وارتباطه بالجسم والعالم ٠

ثالثا ـ الآخـــر ٠

رابعا ـ الكوجيتو ٠

خامسا ـ الزمانيـة ٠

سادسا ـ الحـــرية ٠

تمهيـــــد :

استعرضنا فى الفصلين السابقين الأول والثانى الخلفية التى تساعدنا على الخوض فى عناصر الفنومنولوجيا الوجودية او مكوناتها . فقد حاولنا من ناحية القاء الضوء على تكوين ميرلوبونتى الفلسفى والمؤثرات التى وجهت فكرة تلك الوجهة التى رأيناها تتبدى فى كتاباته ، وذلك فيما عالجناه فى الفصل الأول . كما اوضحنا من ناحية اخرى تطور الفنومنولوجيا الوجودية لديه وما ادخله من تعديلات جوهرية على الفنومنولوجيا التقليدية كى تلتقى باتجاهه الوجودى فتشكل مؤلفا أصيلا يرتبط بالعالم والحياة والآخرين ، وذلك فيما استعرضناه فى الفصل الثانى من الرســالة .

واننا لنرى الآن ان ما سبق قد مهد الطريق ليؤدى بنا بالضرورة الى الموضوع الأساسى والجوهرى المتمثل فى كشف هـذه الفنومنولوجيا الوجودية لدى ميرلوبونتى واظهارها الى الضوء ، وذلك عن طريق معالجة عناصرها كما تحدث عنها ميرلوبونتى ووضعها كى تكون فيما بعد أساسا لرؤيته لكافة العلوم الانسانية من سياسة واجتماع وعلم نفس وتاريخ ولغة بالاضافة الى جعلها اساسا للفن والأدب .

اولا ـ الجســـم :

لقد اهتم ميرلوبونتى مثل باقى الفلاسفة الوجوديين بدراسة الجسم ، بل لقـد فاق اهتمامه بهـذا الموضوع أي فيلسوف آخر ... فالجسم هو أساس كل شيء لديه : الوجود متجسد ، وانا أمرئ الآخرين من خلال جسمى وكذلك كافة الأشياء فى العالم . ويشغل موضوع الجسم الجزء الاكبر من كتابه « فنومنولوجيا الادراك الحسى » بل نستطيع القول ان الكتاب بأكمله يدور حول هـذا الموضوع . وان أكثر

ما يميز فنومنولوجية ميرلوبونتى هو محاولتها انزال الفنومنولوجيا من مستوى الوعى الخالص الى مستوى الحياة الواقعية او تجسيدها فى وجود فردى وانسانى واجتماعى . حقا لقد اكد سارتر على دور الجسم الانسانى خاصة فى علاقته بفنومنولوجيته الاجتماعية ، الا ان أحد .ن قبل لم يذهب الى مدى مماثلة الوجود الانسانى بالجسم الذى يجد نفسه متجسدا فيه .

لقد عنى ميرلوبونتى بدراسة الجسم بشكل منهجى مصحوب بالتحليل العلمى الدقيق مما جعله يتعرض للفسيولوجيا وعلم النفس واللغويات كى يصل فى النهاية الى اقامة نظرية فى الجسم او ما يدعى « فنومنولوجيا الجسم » . لقد درس الجسم باعتباره موضوعا فى علاقته بالفسيولوجيا وكخبرة فى علاقته بعلم النفس ، ثم تناول مكانية الجسم وحركته ثم تعرض للجسم باعتباره موجودا جنسيا ، واخيرا اعتبره اداة للكلام .

١ ـ النظـرة :

لقد بدأ ميرلوبونتى بتوضيح مشكلة الجسم فى ضوء الخبرة والفكر الموضوعى فى بداية فصله الضخم الذى يحمل عنوان « الجسم » فى « فنومنولوجيا الادراك الحسى » . فكانت بداية الحديث عن النظرة Le regard . لقد رأى ان ادراكنا الحسى ينتهى باشياء والشىء يبدو اثر تكوينه كسبب لكل الخبرات التى مرت بنا او التى قد نمر بها . فمثلا انا ارى المنزل المجاور فى ضوء زاوية معينة ، ونراه بشكل مختلف اذا نظرنا اليه من الضفة الغربية لنهر السين وبشكل آخر اذا نظرنا اليه من الداخل ، وبشكل مخالف اذا وجهنا النظر من الطائرة ، بينما المنزل ذاته ليس أحد هذه الأشكال ، بل هو على حد تعبير ليبنز المهندس لهذه المنظورات وكافة المنظورات الممكنة ، أى هو الحد الخالى من المنظورات حيث نستطيع ان نشتق كل المنظورات ، انه المنزل بدون اى نظرة موجهة اليه .

ويتساءل ميرلوبونتى : ما معنى هــذه الكلمات ؟ أليس النظرة هى نظرة تنطلق من مكان ما ؟ والقول بأن المنزل هو هــذا الشىء غير المنظور اليه من أى جهــة ، الا يعنى هــذا انه غير مرئى ؟ الا انى حين اقول انى أري المنزل بعينى ، فبالتأكيد انا لا اقول شــيئا قابلا للنقاش : فانا لا أعنى ان عيناى كعضوين ماديين يقومان بعملهما ويجعلانى ارى المنزل ، فاذا ساءلت نفسى فانى أجد انى لا اعلم شــيئا . انى أريد أن اعبر هنا عن طريقة معينة للوصــول الى الشىء : عن طريق النظرة ، وهى لا تقل ثباتا عن تفكيرى ، وهو الذى أعلمه بشكل مباشر . ونحن فى حاجة الى فهم كيف تعمل الرؤية ، والنظرة دون أن تكون منغلقة فى منظورها الخاص(١) .

وانى أركز نظرى فى اثناء الرؤية على جزء من المنظر ، فيجعله هــذا يحيا ويمتد أمامى ، بينما تنسحب الأشــياء الأخرى الى الهامش وتدخل فى سبات الا أن هــذا لا يعنى انها تكف عن الوجود . وهكــذا تتحول تلك الأشــياء الى آفاق ويظهر فى مجال الرؤية الموضوع الذى أركز عليــه حاليا . فيعتبر الأفق اذن هــو الشىء الذى يضــمن هوية الموضوع خلال تفحصى له . وبعبارة أخرى انا أنظر الى موضوع ما فيعنى هــذا انى أسـكنه وبالتالى الاحظ كل الأشــياء حسب الوجه الذى تعطيه للموضوع الذى انظر اليــه . وهكذا أرى موضــوع رؤيتى تحت زوايا مختلفــة .... وكل نظرة أوجهها الى موضــوع ما تتردد فى الحال ضمن كل موضوعات العالم التى أدركها باعتبارها تســاركة فى الوجود ، لأن كل واحد منها هو ما تراه « الموضوعات الأخرى فيه » . فيحتاج ما قلناه قبلا الى تعــديل ، فالمنزل ذاته ليس ذلك الشىء غير المنظور اليه من أى جهة من الجهات ، بل هو المنزل المرئى من كل الجهات . فالموضوع المكتمل شــفاف ويخترقه من كل الجهات عــدد لا نهائى من النظرات تتقاطع فى عمق ولا تترك أى شىء مختفيا(١) .

---

(1) Merleau - Ponty . Phénoménologie de la Perception . Op Cit. p. 81.

(2) Ibid. p. 82 - 83.

وما قلناه عن المنظور المكانى نستطيع أن نقوله عن المنظور الزمانى ٠ فاذا نظرت الى المنزل بانتباه وبدون فكر مسبق فانى أجد فيه لمحة أزلية éternité ٠ فما لا شك فيه انى أرى المنزل من نقطة معينة من زمانى ، ولكنه نفس المنزل الذى رأيته بالأمس ، اقل يوما فى العمر ، وهو نفس المنزل الذى يراه طفل أو عجوز ٠ وبالتاكيد ان المنزل ذاته ، عمره والتغيرات التى تطرأ عليه ، موجود اليوم ، حتى لو انهار فى الغد ، وتظل هذه حقيقة دائمة ، وكل لحظة فى الزمان شاهدة على اللحظات الأخرى ٠٠٠٠ وكل حاضر يقيم نقطة من الزمان تتطلب موافقة كل النقاط الأخرى ٠ وننتهى الى القول بأن الموضوع مرئى فى كل زمان كما هو مرئى من كل الجهات ، وبنفس الوسيلة وهى بنية الأفق ٠ ان الحاضر يمسك بيده الماضى المباشر دون أن يضعه كموضوع ، كما يمسك الماضى المباشر بدوره الماضى المباشر السابق عليه ، وهكذا نستطيع القول بأن الزمان الذى مر نستطيع إمساكه وادراكه فى الحاضر ٠٠ ونفس الوضع يحدث بالنسبة للمستقبل وشيك الوقوع « imminent » الذى يكون له بدوره افقه الوشيك ٠ وهكذا يمكن لحاضرى أن يكف عن كونه حاضرا فعليا يمضى ويتحطم بمرور الزمان ، وانما يصبح نقطة ثابتة يمكن التعرف عليها فى زمان موضوعى ٠ الا ان نظرتى الانسانية لا تزال ، فيما يرى ميرلوبونتى ، تضع الشىء كوجه واحد حتى لو كانت تنشد – مستعينة بالآفاق – كافة الأوجه الأخرى ٠ لا تستطيع رؤيتى هذه أن تحتك بالرؤى السابقة أو برؤى البشر الآخرين الا بواسطة الزمان واللغة(١) ٠

وتجعل نشوة الخبرة كل ادراك لى أدراكا لشىء ما ٠ وكنتيجة لسيطرة فكرة الوجود على ، ولنسيانى لمنظور خبرتى فانى اعامل الوجود كموضوع واستبطه من الرابطة القائمة بين الموضوعات ٠ ويعتبر ميرلوبونتى جسمه وجهة نظرة نحو العالم باعتباره شيئا بين أشياء هذا العالم ٠ اما الوعى الموجود لدى من قبل ازاء نظرتى باعتبارها احد وسائل المعرفة فانى اقوم باخفائه واعامل عينى كأجزاء صغيرة

(1) Ibid p. 83.

من المادة . ومن ثم تأخذ العينان مكانا فى نفس المكان الموضوعى الذى احاول أن أضع الموضوع الخارجى فيه ، واعتقد انى اشتق المنظور المدرك عن طريق عرض الأشياء على شبكية العين . وبالمثل فانى اعامل تاريخى الادراكى كنتيجة لعلاقاتى مع العالم الموضوعى ، فيصبح حاضرى - وهو وجهة نظرى عن الزمان ، ولحظة من لحظات الزمان - انعكاسا للزمان العام أو جانبا مجردا منه(٢) .

ويرى ميرلوبونتى انى اذا كنت ابدأ من الخبرة فانى انتقل بعد ذلك الى الفكرة . وتدعى الفكرة مثل الشىء انها هى نفسها بالنسبة للجميع ، صالحة لكل الأزمنة وكل الأمكنة . ويبدو اخيرا تفرد الشىء فى نقطة من الزمان والمكان الموضوعيين كانه تعبير عن قدرة مقررة عامة . ويقول هوسرل فى هذا الصدد : « انى افهم ، بواسطة القدرة على الحكم التى تكمن فى عقلى ، ما اعتقدت انى أراه بواسطة عيناى »(١) . وانا لا اهتم عقب ذلك بجسمى ولا بالزمان ولا بالعالم كما احياهم فى المعرفة السابقة على الاسناد ، وفى الاتصال الداخلى بينى وبينهم . ولا اتحدث عن جسمى سوى كفكرة وعن العالم كفكرة وعن فكرة المكان وفكرة الزمان . وهكذا يتكون فكرا « موضوعيا » (بالمعنى الموجود لدى كيرجارد) ، خاصا بالمعنى المشترك أو الخاص بالعلم ، يجعلنا فى النهاية نفقد الاتصال بالخبرة الادراكية ، بالرغم من أنه هو ذاته نتيجة هذه الخبرة والتعاقب الطبيعى لها ، وكل حياة الوعى هى محاولة لوضع الأشياء ما دام الوعى ما هو الا وعيا - أى معرفة لذاته عن طريق الرجوع الى ذاته والنظر اليها كموضوع يمكن التعرف عليه . وبالرغم من ذلك فان وضع شىء واحد بشكل مطلق يعتبر موتا للوعى ما دام ينظر الى الخبر باكملها كانها بللور Cristal ، اذا ما وضعناه داخل سائل فانه يتبلور(٢) .

(1) Ibid p. 85.
(2) Ibid p. 87.
(1) Ibid . p. 86.

ولا نستطيع فيما يرى ميرلوبونتي أن نظل في هـذا التعاقب بين عدم فهم أي شيء عن الذات وعدم فهم أي شيء عن الموضوع • وعلينـا أن نجد اصل الموضوع في قلب خبرتنا ذاتها ، وأن نصف ظهور الوجود ، وأن نفهم كيفية وجوده بشكل متناقض كوجود في ذاته l'en - soi أمامنا • وبدون وضع أي افتراض مسبق أو أي تحيز ، سوف نتناول الفكر الموضوعي ولا نوجه اليه أي تساؤلات لا يوجهها هو لذاته • فاذا توصلنا الى الخبرة القائمة خلفه فان هـذا لا يحركه سوى العوائق الخاصة به • فعلينا أن ننظر اذن ، فيما يرى ميرلوبونتي الى تكوين جسـمنا كشيء أو كموضوع حيث ان هـذا يعتبر لحظـة خاسـمة في تكوين العالم الموضوعي • وسوف نرى ان الجسـم ذاته يتوارى ، حتى داخل العلم ، أمام ما نريد ان نفرضه عليه • ومثلما لا يكون تكوين الجسـم كموضوع سوى لحظـة في تكوين الشيء ، فان الجسـم عن طريق الانسـحاب من العالم الموضوعي يأخذ معه خيوط القصدية التي تربطه بما حوله ، ويكشف لنا في النهـاية عن الذات التي تدرك ، كما يكشف عن العـالم المـدرك(١) •

٢ ـ الجسم كموضوع :

يطرح ميرلوبونتي فكرة الجسـم كموضوع أو كشيء comme odjet ـ وهو ما تقدمه الدراسـات الفسيولوجية ـ كي يرى الى أي مدى هـذا حقيقي ، أم ان الجسـم في الواقع يتجاوز هـذا ولا يقتصر على كونه موضوعا فيزيقيا • والموضوع أو الشيء هو بحكم تعريفه وجود مادي لا يعترف سوى بعلاقات خارجية وآلية تربط بين اجزاءه أو بينه وبين الأشـياء الأخرى ، سواء بالمعنى الضيق المتمثل في وجود حركة متلقاه ثم تنتقل عقب ذلك ، أو بالمعنى الواسع المتمثل في وجود علاقة بين وظيفة ومتغير • واذا أردنا ادخال الكيان في عالم الأشـياء وأغلاق هـذا العالم عليه فلا بد ان نترجم اداء الجسـم الى لغـة الوجود في ذاته L'en soi ونكتشف وراء السـلوك الاعتماد المتبادل بين مثير ومتلقى(١) •

---

(1) Ibid p. 86 .

وقد ناقش ميرلوبونتى هـذه الأفكار من قبل فى « بنية السـلوك » وهو ما سـبق أن عرضناه فى صفحات سـابقة .

أما اذا تركت الجسـم كشىء مادى واتجهت الى الجسـم كما اعرفه واختبره حاليا ، مثلا بواسـطة الطريقة التى تلمس بها يدى الشىء عن طريق تقـديم المثير ورسـم الصورة التى ادركها ، فانى اجد انى اعجز عن فهم وظيفة الجسـم الحى الا من خلال اكماله بنفسى وبقدر ما انا جسـم يرتفع نحـو العـالم . ومن هنـا يستدعى التلقى الخـارجى « extéroceptivité » وضع شـكل للمثيرات ، فيسود الوعى الجسـم باكمله ، ولتنتشر الروح فى كل أجزائه ، ويتجاوز السـلوك قطاعه المركزى . الا انه يمكن القول بأن هـذه « الخبرة بالجسـم » ما هى سوى واقعة نفسية وبهذه الصفة تكون فى نهاية سلسلة من الأحداث المـادية والفسيولوجية ، وتستطيع وحدها ان تستوعب من جانب الجسـم الحقيقى . اليس جسمى شـبيه بالأجسام الخارجية ، اليس هو شىء مؤثر على أجهزة التلقى récepteurs ويعطى فى النهاية وعيا بالجسم ؟ الا يوجـد تلقى داخلى intéroceptivité كما يوجـد التلقى الخارجى ؟ الا استطيع أن أجد داخل جسـمى الخيوط أو الألياف Les fils التى ترسلها الاعضـاء الداخلية للمخ التى انشأتها الطبيعـة أسـاسا كى تعطى للروح فرصـة الاحسـاس بالجسـم ؟ وهكـذا يصـبح الوعـى بالجسـم والروح مكبـوتا ، ويتحـول الجسـم الى آلة نظيفة تماما ، تجعلنا الفكرة الغامضة عن السـلوك ننساها . فعلى سـبيل المثال اذا بقيت لدى شـخص استأصلت سـاقه بعض المثيرات حلت محل العضـو المبتور ووقعت فى المسـار الممتد بين بقية السـاق والمخ ، فان الفرد يشـعر بسـاق وهمية لأن الروح ترتبط بشكل مباشر بالمخ ، والمخ وحـده(١) .

ويناقش ميرلوبونتى ما يقدمه العلم فى هـذا الصدد . فالدراسات الفسيولوجيـة تعرض نظـريتين هامتين لتفسـير الحـدث الفيزيقى :

(1) Ibid . p. 90 .

النظرية المحيطية théorie periphéérique ، وهى التى تسرد الكيفيات المحسوسة الى علل خارجية آلية او الى الأعضاء نفسها كما تفعل نظرية الطاقة النوعية للأعصاب . وهى فى الحالتين لا تخرج عن الاتجاه الميكانيكى القديم الذى يرى ان العلاقة بين المنبه والاستجابة هى نمط العلاقات البادية فى العلية العالمية . والنظرية الثانية هى النظرية المركزية théorie centrale التى تقول بها الفسيولوجيا الحديثة ، ومؤداها ان الأعضاء ليست حاسة بذاتها وان وظيفتها قاصرة على توصيل التاثير الى الدماغ(١) .

ويمضى ميرلوبونتى موضحا أهمية الجانب النفسى جنبا الى جنب مع الحالة الفسيولوجية معطيا امثلة حقيقية توضح وجهة نظره . فظاهرة العضو الوهمى مثلا لا يفلح التخدير بالكوكايين فى ازاحتها جانبا ، فيوجد العضو الوهمى دون اى بتر وعلى اثر خلل فى الدماغ ، ويحتفظ العضو غالبا بنفس وضع الذراع الحقيقى وقت الاصابة . فمصاب الحرب ما زال يشعر فى ذراعه الوهمى بطلقات القذيفة التى مزقت ذراعه الحقيقى . فهل يجدر بنا هنا – كما يتساءل ميرلوبونتى – احلال النظرية المركزية مكان النظرية المحيطية ؟ ولكن النظرية المركزية لا تجعلنا نستفيد شيئا لأنها لا تضيف الى الشروط المحيطية للعضو الوهمى سوى بعض الآثار الدماغية traces cérébrales ومجموعة الآثار الدماغية لا تقدر – فى رأيه – على استيعاب علاقات الوعى التى تدخل فى الظاهرة . ان الأمر يحتاج الى محددات نفسية . فان وجود انفعال ما مع ظروف معين يذكران بظروف الاصابة لكفيلان بجعل هذا العضو الوهمى يظهر لدى اشخاص لم يكن لديها من قبل . ويحدث ان يتضاءل هنا الذراع الوهمى الذى كان متضمنا بعد عملية البتر كى ينتهى بالاختفاء

---

(١) حبيب الشارونى : فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية . القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٧٤ ، ص ١٠٣

فيما تبقى من العضـو المبتور ، وذلك مع قبـول المريض ذاته لهـذا البتر(١) ٠

ويوضـح ميرلوبونتى ظاهرة العضـــو الوهمى عن طريق ظاهرة العضـو المستبعد ـ احساس المريض بأن العضـو المشلول غير موجود ـ وهى ظاهرة تتطلب بشكل واضـح تفسيراً نفسيا ٠ ان الأفراد الذين يهملون بشكل منتظم يدهم المشلولة ويمدون الأخرى يتحدثون عند سؤالهم عن اليد المشلولة باعتبارها « ثعبان طويل بارد » مما يبعد فرضية تـخدير حقيقى ويطـرح فرضية رفض هـذا النقض ٠ ويتسـاءل ميرلوبونتى ايتعين القول بأن العضـو الوهمى ما هو الا ذكرى أو ارادة أو اعتقاد ؟ وهل يجدر بنا اذا لم يصلح التفسـير الفسيولوجى أن نقدم تفسـيرا نفسيا ؟ الا أن أى تفسـير نفسى لا يستطيع أن يغفل أن الجزء الخاص بالوصلات الحسـية المتجهة نحـو المخ يستبعد العضـو الوهمى ٠ لابد اذن أن نفهم كيف تختلط المحددات النفسـية والشروط الفسيولوجية ببعضها البعض : فاذا كان العضـو الوهمى معتمدا على الشروط الفسيولوجية وكان نتيجة لسـببية من الدرجة الثالثة كيف يكون اذن مشـتقا من التاريخ الشـخصى للمريض ومن ذكرياته وانفعالاته وافعاله الارادية ؟ فلكى تقوم مجموعتان من الشروط معا بتحديد الظاهرة باعتبارهما مكونات ينتج عنها نتيجة ، فيتعين ان توجد نقطة ارتكاز أو أرضية مشـتركة ٠ واننا لا نستطيع أن نرى الأرضية المشـتركة « لوقائع فسيولوجيـة » موجود فى المكـان و « وقائع نفسـية » لا توجد فى مكان محدد ، ولا الأرضية المشـتركة بين عمليات موضوعية مثل السـوائل العصـبية التى تنتمى الى نظـام الوجود فى ذاته (الأشـياء) وتأملات مثل القبول أو الرفض ، الوعى بالمـاضى والانفعال التى تنتمى الى نظـام الوجود لذاته (الوعى) ٠ ويرى ميرلوبونتى انه من الممكن تقـديم نظرية مختلطة عن العضـو الوهمى تقبل مجموعتى الشروط كتعبير عن الوقائع المعروفة ، الا أنها

(1) Ibid p. 90 - 91

ستكون غامضة للغــاية . فليس العضــو الوهمى هو التاثير البسيط لسببية موضوعية ، كما انه ليس نتيجة تفكير أو تأمل . ولا يمكن ان يكون خليطا من الاثنين الا اذا وجدنا وســيلة لوضع احدهما مع الآخــر ، « النفسى » « والفسيولوجى » ، « الشىء فى ذاته » « والوجود لذاته » ، وتدبير التقاء بين الاثنين ، وذلك من خلال دمج العمليات من الدرجــة الثالثة والأفعال الشــخصية فى وسط مشــترك(١) .

وتتمثل اذن المشــكلة التى ننطلق منها فى الآتى : ان ظاهرة استبعاد عضــو من الجســم رغم وجوده وظاهرة العضــو الوهمى لا تقبلان تفســيرا فسيولوجيا او تفســيرا نفسيا أو تفســيرا مختلطا ، وذلك على الرغم من اننا نســتطيع ربطهما بمجموعة من الشروط . فأى تفســير فسيولوجى يفسر الظاهرتين على أنهما اما الغاء مجرد لعضــو فى الجسم ، أو مجرد اســتمرار للمثيرات الداخلية المتلقاة . وبناء على هــذا الافتراض يكون الاســتبعاد ما هو الا غياب لجزء مما يمثله الجســم كان ينبغى وجوده لأن العضــو الذى يلائمه موجود ، والعضو الوهمى ما هو الا وجود لجزء مما يمثله الجســم كان ينبغى الا يوجد لأن العضــو الذى يلائمــه غير موجود . واذا أعطينا الظاهرتين تفســيرا نفسيا فان العضــو الوهمى يتحول الى ذكرى او حكما ايجابيا أو أدراكا حســيا ، بينما آســتبعاد العضــو يصبح نسيانا أو حكما ســلبيا أو عدم ادراك . ففى الحالة الأولى ــ التفســير الفسيولوجى ــ يكون العضــو الوهمى هو الوجود الفعال لمــا يمثله الجســم بينما اســتبعاد العضــو هو الغياب الفعال له . وفى الحالة الثانية ــ التفسير النفسى ــ يصبح العضــو الوهمى هو تمثيل الجســم لوجود فعال ، واســتبعاد العضــو تمثيل الجســم لغياب فعال . وفى الحالتين نحن لا نخرج عن مقولات العالم اللاموضوعى حيث لا يوجد وسط بين الوجود والغياب(٢) .

---

(1) Ibid p. 91 - 2.
(2) Ibid p. 95.

وفى الواقع أن الاستبعاد ليس مجرد اغفال للعضو المشلول : فالشخص لا يستطيع الابتعاد عن النقص الا لأنه يعلم أين سيجازف بلقائه . مثل المرء فى التحليل النفسى : فهو يعلم ما لا يريد أن يراه أمامه دون أن يستطيع تفاديه . ونحن لا نفهم غياب صديق أو موته الا عندما نتوقع منه رداً ونشعر انه لن يوجد أبدا مثل هذا الرد ، لذا فنحن نتفادى السؤال حتى لا نواجه بالصمت ، ونحن نتحول بعيدا عن مناطق فى حياتنا يحتمل أن نلتقى فيها بهذا العدم ، وهذا يعنى اننا نخمن وجوده . وهكذا فاننا نجد الشخص الذى يستبعد عضو من اعضائه يضع ذراعه المشلول خارج اللعبة كى لا يشعر بانحطاطه وهذا يعنى القول بأن لديه معرفة سابقة على الوعى un savoir Préconscient حقا يبدو الشخص فى حالة العضو الوهمى كأنه يجهل البتر ويعتمد على الوهم كعضو حقيقى ، مادام يحاول المشى على ساقه الوهمية ولا يجعل السقطة تؤثر على شجاعته . الا أنه من جهة اخرى يصف بدقة خصائص الساق الوهمية مثل حركتها الغريبة ، واذا كان يعاملها كعضو حقيقى فلأنه مثله فى ذلك مثل الشخص العادى لا يحتاج كى يمضى فى طريقه الى ادراك دقيق وواضح لجسمه : فيكفيه أن يكون العضو « تحت تصرفه » كقوة غير منقسمة indivise وان يخمن وجود العضو الوهمى المتصل بشكل عابر به ، ويظل الوعى بالساق الوهمية هو ايضا مبهما . فالمعاق يشعر بساقه كما اشعر بحرارة وجود صديق لا يوجد تحت بصرى ، فهو لم يفقدها لأنه يستمر فى الاعتماد عليها ، مثله فى ذلك مثل بروست الذى يدرك موت جدته دون أن يفقدها مادام يحتفظ بها فى أفق حياته . ان الذراع الوهمى ليس تمثيلا للذراع ولكنه الوجود المزدوج للذراع . ان رفض البتر فى حالة العضو الوهمى ورفض العجز فى حالة استبعاد العضو ليست قرارات مقصودة ، ولا تصل الى مستوى الوعى النظرى الذى يتضح بعد دراسة احتمالات عديدة .

إن ارادة الاحتفاظ بجسم سليم أو رفض الجسم المريض لا تتشكل لذاتها فان خبرة الذراع المبتور كشىء موجود أو خبرة الذراع المريض

كشىء مفقود لا تقعا فى مستوى : « انا افكر بأن كذا .... » فهذه الظاهرة التى تشوقها كل من التفسيرات الفسيولوجية والتفسيرات النفسية تفهم على العكس فى اطار تصور الوجود فى العالم(١) .

ان الشىء الموجود بداخلنا الرافض للبتر والعجز هو « انا » unje ملتزما فى عالم فيزيقى وانسانى منفعل . ويستمر هذا « الانا » فى الامتداد نحو العالم بالرغم من اشكال العجز أو البتر ، وفى هذا الضوء لا يعترف بوجوده وجودا شرعيا de jure . ان رفض العجز ليس سوى الوجه الآخر لتاملنا فى العالم ، وهو السلب الضمنى لما يتعارض مع الحركة الطبيعية التى تقذف بنا فى وسط واجباتنا ومشاغلنا ومواقفنا وافاقنا المعتادة . فان نعتقد بأن لدينا عضو وهمى يعنى أن نظل مفتوحين لكل الحركات التى يقدر عليها الذراع وحدة ، أى تحتفظ بالمجال العملى الذى كان لدينا قبل البتر . ان الجسم هو مركبة الكائن فى هذا العالم véhicule ، ويعنى وجود جسم للمرء الانضمام الى وسط معروف والاختلاط ببعض المشروعات والارتباط بها بصفة مستمرة . وفى ظل بداهة هذا العالم الكامل حيث لا تزال توجد اشياء سهلة الاستعمال ، وفى ظل قوة الحركة المتجهة نحو المريض وحيث لا يزال يوجد مشروع للكتابة أو العزف على آلة موسيقية ، يجد المريض الثقة فى سلامة جسمه . ولكن فى الوقت الذى يحجب عنه العالم عجزه فان نفس هذا العالم يفصح عن هذا العجز : فاذا كان وعى يتم حقا عن طريق العالم وان هذا الجسم يقع فى مركز العالم ، وانه الحد غير المرئى الذى يتجه اليه كافة الأشياء ، فان جسمى يكون بحق هو محور العالم . فمعرفتى بأن الأشياء لها أوجه عدة ترجع الى كونى أستطيع ان أدور حولها ، وبهذا المعنى انا أعيش العالم بواسطة جسمى(١) .

ان العلاقة القائمة بين الوجود البشرى والعالم تجيىء عن

(1) Ibid p. 95 - 96.
(3) Ibid p. 97.

ميرلوبونتى على مستويين : مستوى لا شـعورى سلبى يمكن التعبير عنه بطبقة الجسـم المعتاد ، ومستوى شـعورى يجيىء بعد ذلك ويمكن التعبير عنه بطبقة الجسـم الفعلى . المستوى الأول يعنى ان الوجود العضوى ، كاتحاد قبل شخصى مع الصورة العـامة للعالم ، وكوجود غفل وعام ، يقوم ـ تحت الحياة الشـخصية ـ بدور العقدة الفطرية التى تخطط حركة الوجود . انه أشـبه بالتجربة المكبوتة ، حاضر قديم لا يقرر أن يصبح ماضيا وانما يبقى بمثابة دعامة لكل اتصال شـعورى بالعالم يمكن أن يجىء بعد ذلك . ومن هنا فان المسـتوى الثانى الشـعورى حيث نتم التجربة الآنية بالجسـم يمكن تفسـيره فى ضوء المستوى الأول(١) . وتظهر فى الطبقة الأولى ، طبقة الجسم المعتاد ، حركات أتعامل من خلالها بينما تفتقد هـذه الحركات فى طبقة الجسـم الفعلى ، ويصبح الموضوع المطروح هو كيف استطيع أن أحس بعضو لم يعد موجودا فى الواقع ، اى كيف يستطيع الجسـم المعتاد أن يمضى باعتباره كفيلا للجسـم الفعلى . وكيف استطيع ادراك الأشـياء باعتبارها سـهلة الاسـتعمال بينما لا استطيع فى الواقع التعامل معها(٢) .

وتلتقى عند هـذا الحد ظاهرة العضـو الوهمى بظـاهرة الكبت refoulement ، ذلك أن الكبت الذى يتحدث عنه التحليل النفسى يتمثل فى ارتباط المرء بوجهة معينة ـ مشروع حب أو مهنة أو عمل ـ ثم يلقى حاجزا فى هـذا الاتجاه ، ولمـا كان يفتقد القوة لاجتياز الحاجز والقوة لرفض المشروع فانه يظل محصورا فى هـذه المحاولة ، ويسـتمر بلا حدود فى اسـتخدام قواه لاستعادة وجهته عن طريق الفكر . ان الزمن الذى يمر لا يحمل معه مشروعات مسـتحيلة ، انه لا ينغلق على الخبرة النفسـية السيئة ، وانما يظل المرء مفتوحا على نفس المستقبل المستحيل ،

---

(١) الشارونى ، مرجع سابق ص ١٠٦

(2) Merleau - Ponty . Phénomélogie de la perception, Op. Cit p. 98.

فان لم يكن فى افكاره المعلنة فعلى الأقل فى كيانه العقلى .... ان حل كبت ما هو الا انتقال من الوجود فى الدرجة الأولى الى نوع من التقليد لهذا الوجود ، فيحيا المرء على خبره ماضيه أو بالأحرى على ذكرى حدوثها ، ثم على ذكرى حدوث هـذه الذكرى ، وهكذا لدرجة انه لا يحتفظ فى النهاية سوى بالشـكل النمطى . ان الكبت ظاهرة عامة مثله فى ذلك مثل حدوث الشىء المألوف ، وعلينا ان نفهم وضعنا كموجودات متجسدة عن طريق ربطه بالبنية الزمنية للوجود فى العالم . وباعتبارى أملك أعضـاء « للحس » ، و « جسـم » ، و « وظائف نفسـية » شـبيهة بما يملكه البشر الآخرون ، فان كل لحظة من لحظات خبرتى تكف عن كونها كلا متكاملا ، فريدا بشكل قاطع حيث لا توجد التفصيلات الا فى ارتباطهـا بالمجمـوع ، وأصـبح انا المكان الذى تلتقى فيـه عديد من « السـببيات » causalités . وباعتبارى أعيش فى عالم فيزيقى حيث تلتقى المثيرات المستمرة والمواقف النمطية - ولا أعيش فقط فى عالم تاريخى حيث لا يمكن أن تخضع المواقف للمقارنة - فان حياتى تتضمن ايقاعات لا تجد مبررها فيما اخترت أن أكونه وانما تجد شرطها فى الوسط العادى الذى يحيط بى(١) .

واذا كان ميرلوبونتى قد أفاض فى الحديث عن الجسـم كموضوع فى علاقته بالفسيولوجيا الميكانيكية ، فانه قد اقتصد فى الحديث عن الخبرة بالجسـم فى علم النفس التقليدى . فهو يرى غرابة وضعى كانسان يملك جسـما : فبينما استطيع ملاحظة الأشـياء الخارجية بواسـطة جسمى هـذا وأتعامل معها وأفحصها وأدور حولها ، فان الوضع يختلف بالنسبة للجسـم ، فأنا لا الاحظه فى ذاته لأنى كى افعل ذلك احتاج الى جسـم ثان يكون هو نفسـه غير قابل للملاحظة . وعندما أقول أنى أدرك دائمـا جسـمى فينبغى الا نفهم هـذه العبارات بمعنى احصائى مجرد وانما ينبغى أن يوجد شىء فى تقـديم الجسـم يجعل من الغياب أو التغيير

(1) Ibid p. 98 - 99..

أمرا غير وارد اطلاقا ، ما هو اذن هـذا الشيء ؟ أنى اذا نظرت الى رأسي فاني اجد انها لا تقع في مجال بصري سوى من خلال طرف انفي او استدارة عيناى . ويمكن لن ارى عيناى في مرآة ذات اسطح ثلاث . ولكنها تكون حينئذ عيني شخص ملاحظ ، وأستطيع بالكاد مفاجاة نظرتي الحية عندما تعكس مرآة في الطريق صورتي فجاة . ولا يكف جسمي الذي تعكسه المرآة عن متابعة مقاصدي كظلها ، واذا كانت الملاحظة تقوم على تغيير وجهة النظر بالحفاظ على الموضوع ثابتا فانه سرعان ما يفلت من الملاحظة ويصبح صورة من جسمي . أن جسمي المرئى هو موضوع في الأجزاء البعيدة عن رأسي وكلما اقتربنا من العينين فانه ينفصل عن الأشياء ويشكل في وسطها شبه فراغ لا تستطيع العينان الوصول اليه ، وعندما احاول ملء الفراغ بالرجوع الي الصورة في المرآة فانها ترسلني بدورها الى اصل للجسم غير موجود بين الأشياء ولكنه بالنسبه لى يوجد وراء كل رؤية(١) .

ان جسمي ليس احد الموضوعات الخارجية الذي يقدم فحسب خاصية التواجد هناك . فاذا كان دائما فهو دوام مطلق يصلح كخلفية لدوام الأشياء .... الا أن دوام الجسم ليس حالة خاصة لدوام الأشياء الخارجية في العالم ، ولا تفهم الثانية الا عن طريق الأولى ، كما أن منظور جسمي لا يعتبر حالة خاصة ضمن الأشياء ، الا ان منظور الأشياء لا يفهم الا بواسطة مقاومة جسمي لكل تغيير في المنظور . وهكذا نجد ان علم النفس التقليدي لو كان قد قام بتحليل دوام الجسم لكان انتهى الى ان الجسم لم يعد موضوعا في العالم وانما هو وسيلة لاتصالنا بهذا العالم ، وان العالم ليس مجموعة محددة من الموضوعات وانما هو افق مستمر لخبرتنا ، موجود باستمرار قبل أي فكر جازم(٢) .

---

(1) Ibid p. 107 - 108.
(2) Ibid p 108 — 109.

٣ ـ مكانية الجسم وحركته :

تناول ميرلوبونتى بالتحليل مكانية الجسم او تميزه فى المكان ، ويحاول تبسيطها عن طريق ملاحظة الجسم نفسه . ويقول فى هذا الصدد : « اذا كان ذراعى موضوعا على المنضدة فانى لن افكر ابدا فى القول بانه يوجد بجانب منفضة السجائر مثلما تقع منفضدة السجائر بجانب جهاز التليفزيون . فمحيط جسمى يمثل حدا لا تستطيع علاقات المكان العادية اجتيازه ، ذلك ان اجزاءه ترجع الى بعضها البعض بطريقة مختلفة : هى لا توجد بجانب بعضها البعض وانما تحيط ببعضها البعض .. ان جسمى باكمله لا يشكل ، بالنسبة لى ، تجميع لأعضاء متراصة فى المكان ، بل اننا احتفظ به فى شكل ملكية غير مجزءة ، واعلم كل عضو من اعضائه بواسطة صورة جسمية schéma corporel يقع بداخلها كل الأعضاء(١) .

وهكذا يرفض ميرلوبونتى المواجهة بين جسم فيزيقى وعقل خالص غير فيزيقى . انه يؤسس مشكلة الجسم على مستوى اكثر بداءة (بالمعنى المنطقى او بالمعنى الفنومنولوجى) للوجود فى العالم ، يقوم على اعتبار الجسم المعاش تعبيرا مقصودا له . فيوجد مثلا نوع من المعرفة المستترة يعبر عنها جسمى كادراك الذات ، ولا يمكن
من المعرفة المستترة يعبر عنها جسمى كادراك الذات ، ولا يمكن
تفسيرها باعتبارها عملا خاصا بالعقل ، وانما هى شىء غير جسمى يتخذ جسمى موضوعا له . ففى وضعنا للجسم كما يوجد ازاء خبرتنا الساذجة اضطرنا الى الاعتراف بوجود جسم صورة او صورة جسمية تشغل فى مستوى ادنى من مستوى تفكيرنا الواعى .

ويرى ميرلوبونتى اننا اذا كنا قد شعرنا بالحاجة الى استخدام مفهوم جديد هو الصورة الجسمية فذلك للتعبير على ان الوحدة المكانية والزمانية ، الوحدة بين الحواس او الوحدة الحسية الحركية للجسم

(1) Ibid p. 114.

لا تقتصر على المضامين التى ترتبط بفاعلية وطواعية خلال خبرتنا ، وانما تسبقها بشكل ما وتجعل ارتباطها هذا ممكنا . اننا نتجه هكذا نحو تعريف آخر للصورة الجسمية حيث لن توجد كمجرد نتيجة للارتباطات القائمة من خلال الخبرة وانما تصبح وعيا شاملا بموقفى فى العالم الحسى او تصبح « شكلا » بالمعنى الموجود فى علم النفس الجشتالطى(١) .

فاذا استطاع جسمى ان يكون شكلا واذا امكن ان يوجد امام اشكال متميزة على خلفيات حيادية ، فان ذلك يحدث باعتبار الجسم مستقطبا بواسطة واجباته ، وهو يوجد متجها اليها ، وهو ينطوى على ذاته ليصل الى هدفه . فتكون هكذا الصورة الجسمية هى طريقة التعبير عن وجود جسمى فى العالم . وهكذا يؤكد ميرلوبونتى على اننا يمكننا فهم العضو الوهمى الذى سبق وان افضنا فى الحديث عنه والذى يعتبر شكلا من اشكال الصورة الجسمية ، يمكن فهمه عن طريق الحركة العامة للوجود فى العالم(١) .

ويعتبر الجسم ازاء تحيزه فى المكان الحد الثالث الضمنى للبنية باعتبارها شكلا وخلفية ، وكل شكل يرتسم بشكل معين على الأفق المزدوج للمكان الجسمى . ولا يمكن ، فى رأى ميرلوبونتى ، أن نعتبر كل تحليل للمكان الجسمانى الذى يقتصر على الأشكال والنقاط شيئا مجردا ، ذلك ان الأشكال والنقاط لا يمكن ادراكها ، كما يتعذر وجود آفاق لها . ويصبح هكذا أمامنا حل وحيد هو اعترافنا بأن مكانية الجسم أو تحيزه فى المكان ليس له معنى خاص ومتميز فى استقلال عن المكانية الموضوعية . ويؤدى هذا الى اختفاء المضمون كظاهرة وبالتالى مشكلة ارتباطه بالشكل . الا ان ميرلوبونتى يطرح التساؤل الخطير : هل بوسعنا الادعاء باننا لا نجد اى معنى متميز لكلمات مثل : « فوق » sur , وتحت sous ، وبجانب a côté de ، أو أى معنى لابعاد المكان الموجه espace orienté . وحتى لو استطاع التحليل ان يكشف فى

(1) Ibid p. 116 .
(2) Ibid p. 117 .

كافة هـذه العلاقات عن العلاقة العامة لما يعتبر خارجيا extérioute فان اليقين بالعلاقات المكانية ;(فوق وتحت ، يمين ويسار) يمنعنا من ان نعاملها كاشياء مجردة من المعنى ويدعونا الى البحث عن المعنى الضمنى للخبرات تحت المعنى الظاهر للتعريفات(١) . وهكذا يعود ميرلوبونتى ليؤكد مرة ثانية على أهمية الخبرة ومعناها .

ويرى ميرلوبونتى انه من الممكن تفسير امتياز الحركات المحسوسة على الحركات المجردة لدى بعض المرضى بموجب طبقة الجسم المعتادة وحركة الوجود فى العالم . وقد كشف عن هـذا الامتياز الدراسات المفصلة التى قام بهـا كل من جلب Gelb وجولدشتين Goldstein على حالة مرضية معينة هى حالة المريض شنايدر Schneider وهـذه الدراسات هى التى افاد منها ميرلوبونتى فى شرحه وتحليله للعلاقات الأساسية بين الجسم والمكان . فهذه الدراسات قد كشفت عن ان ثمة انفصالا لدى المريض بين فعل الاشارة وفعل الامساك . ومعنى هـذا كما يقول ميرلوبونتى هو « ان المريض لديه وعى بالمكان الجسمانى كخلاف لفعله المعتاد ولكن ليس كوسط موضوعى »(٢) ، اى ان جسمه يوجد تحت تصرفه كوسيلة للدخول فى محيط مالوف ولكن ليس كوسيلة تعبير عن فكرة مكانية مجانية حرة . فالحركات المحسوسة تكون ناجحة لديه ، لأن الأمر عندئذ لا يكون متعلقا بالجسم كموضوع ، وانما بالجسم كعنصر فى نظام الذات وعالمها(٣) .

ان الوعى هو وعى بشىء ما حسب فكرة القصد الهوسرلية . ومن هنا فان سبب الحركة عند السوى هو الموضوع القصدى وليس المنبه

---

(1) Ibid p. 118.

(2) Merleau - Ponty. Phénoménologie de la perception p. 121

cité par : الشاروني ، مرجع سابق ص ١٠٩

(٣) الشاروني ، مرجع سابق ص ١٠٩

الفسيولوجى ، وما يختل عند المريض هو وجوده كوعى يقصد موضوعا . واذا كانت الحركات المحسوسة تبقى لديه رغم العجز الفسيولوجى فذلك لانها حركات انعكاسية بالمعنى التقليدى اى انها حركات فى ذاتها ، تتابع موضوعيا فى الجسم ولكنها لا تعرف ذاتها ولا تخص ذاتا حقيقية منفتحة على العالم . وكما تقصر الفسيولوجيا الآلية فى تفسير الفارق بين الحركة المحسوسة والحركة المجردة كذلك تقتصر السيكولوجيا العقلية ويفوتها فهم الاضطراب الأصلى . ان الفسيولوجيا لا يمكنها ان توضح ان المرض يخص الوعى برمته من حيث هو وعى بالعالم ، والسيكولوجيا لا يمكنها ان توضح ان المرض يلحق كل مرة بالوعى من احد الجوانب . والفارق الهام هنا بين التفسير السيكولوجى والتفسير الوجودى هو ان الأول يقيم بين الظواهر المرضية « اشتراكا فى المعنى » بينما التفسير الوجودى يقيم بينها « اشتراكا فى الوجود » ، والواقع ان جلب وجولدشتين قد اتجها احيانا كما يقول ميرلوبونتى الى تجاوز التفسير الفسيولوجى والتفسير السيكولوجى ، اى ما هو لذاته وما هو فى ذاته ، وهو الحد الذى يطلق عليه ميرلوبونتى « الوجود »(١) .

ان تحليل المكانية الجسمية ادى بنا فيما يرى ميرلوبونتى الى نتائج يمكن تعميمها . فاننا نلاحظ للمرة الأولى فيما يختص بالجسم ان ما يصدق على كافة الأشياء المدركة هو : ان ادراك المكان وادراك الشىء لا يشكلان مشكلة متميزة عن مكانية الشىء ووجوده كشىء . وقد سبق ان أخبرنا بذلك التقليد الديكارتى والكانطى ، فقد جعل من تحديدات مكانية ماهية الموضوع ، واوضح داخل الوجود المادى والتشتت المكانى المعنى الوحيد للوجود فى ذاته . الا انه القى الضوء على ادراك الموضوع من خلال ادراك المكان ، بينما تعلمنا الخبرة بالجسم ان نجعل المكان متاصلا مع الوجود . فالخبرة تبين وجود مكانية اولية خلف المكان الموضوعى حيث يأخذ الجسم اخيرا مكانه بداخله وهو غطاء له ويختلط مع وجوده كجسم .

---

(١) المرجع السابق ص ١١١

فان ملكية الانسان للجسم معناه أن يكون مرتبطا بعالم معين • ومكانية الجسم هى بسط وجوده كجسم والطريقة التى يحقق بها ذاته باعتباره جسما(١) •

ويرسم ميرلوبونتى تصوره للجسم فيقول : « بينما تقوم الأشياء الخارجية أمامى والاحظ التغيرات التى تطرأ عليها الا انى لا اقف ازاء جسمى مثلما اقف ازاء الأشياء ، فانا اوجد بداخل جسمى او بالأحرى انا عين جسمى • فالجسم اذا استعرضنا عبارة ليبنز هو « القانون الفعال » لتحولاته • فاذا تحدثنا عن تأويل ونحن بصدد ادراك الجسم فعلينا ان نقول أن الجسم يؤول ذاته • « فالمعطيات البصرية » لا تظهر الا من خلال معناها اللمسى tactile ، والمعطيات اللمسية لا تظهر الا من خلال معناها البصرى ، وكل حركة محلية لا تظهر الا على خلفية لوضع كلى ، وكل حدث جسمى لا يظهر سوى على خلفية ذات معنى • إن ما يربط بين « احساسات يدى اللمسية » والادراكات البصرية لنفس اليد كما يربط بينها وبين ادراكات المناطق الأخرى من الجسم ، هو إسلوب معين من حركات يدى ، يستدعى اسلوب معين من حركات اصابعى ، ويساعد من جهة اخرى فى أعطاء جسمى هيئة معينة • فالجسم لا يقارن بالشىء الفيزيقى أو المادى وانما تتم مقارنته بالعمل الفنى : ففى لوحة أو فى مقطوعة موسيقية لا تنتقل الفكرة الا من خلال انتشار الألوان والانغام(١) •

ان ميرلوبونتى يرى ان صورة الجسم تفصح عن جسم ظاهراتى phénoménal يتيح لنا أن نعرف مثلا أين كانت قرصة البعوضة بدون البحث فى المكان الموضوعى ، او أين تقع أجزاء جسمى التى لا استطيع أن اصل اليها بنظرى • وعندما نأخذ شيئا فى يدنا فاننا ننظر اليه وليس الى يدنا لأن ائتلاف جسمنا ليس موضوعا للبحث الواعى ولكنه مدرك

(1) Merleau - Ponty Phénoménologie de la perception Op. Cit . p. 173 - 74

(2). Ibid, p, 175 — 176.

قبل الفكر فى ضوء القيمة الوظيفية لاجزائه المختلفة ، وفى ضوء المشروع المعين الذى نحن بصدده . ويفهم الجسم الظاهراتى على انه « وحدة معبرة » أو « نظام متعاون » لا يمكن مقارنته بموضوع فيزيقى وانما يمكن فقط مقارنته بموضوع فنى . انه قاعدة القصيدة بحيث أذا قذف بنفسه فى العالم فانه يجعل من العالم حلبة مقاصده . ويستطيع الجسم ان يمد قبضته على العالم من خلال ادوات أو آلات . فعصا الرجل الكفيف على سبيل المثال ليست موضوعا خارجيا بالنسبة له وانما هى امتداد لجسمه ، فبواسطتها يستطيع الاحساس ، ومثل مفاتيح الآلة الكاتبة أو آلات التحكم فى السيارة فهى متضمنة بداخل جسم السائق أو الكاتب الخبير على الآلة الكاتبة (١) .

ان الوحدة والتعاون ، فيما يرى ميرلوبونتى ، ليس باشياء محتاجة الى انجاز مستمر ولكنها تميل نحو الترسيب بحيث تصبح المهارات والعادات المكتسبة بواسطة جسمى اثناء حركته واستخدامه للآلات متواجدة بصفة مستمرة بالنسبة لأى استخدام فى المستقبل . ويعبر تكوين كل من العادات والمهارات عن « قدرة على توسيع وجودنا فى العالم او تغيير لوجودنا عن طريق حيازة آلات جديدة »(٢) . ويصلح هذا الترسيب أو اكتساب هذا السلوك ، الذى يعمل بعد ذلك بشكل شبه آلى ، يصلح كاساس لوجودى فى العالم ويحرر طاقاتى واهتماماتى متيحا لى اطلاق طرق جديدة للفعل والربط . ويحدد الجدل القائم بين الترسيب والابتكار طريقة وجود جسمى فى العالم .

(٤) الجسم باعتباره موجودا جنسيا :

تناول ميرلوبونتى الجسم باعتباره موجودا جنسيا مؤكدا اننا لا نستطيع أن نلقى الضوء على وجودنا دون أن نلقى الضوء على قطاع

(1) Spurling, Op. Cit p 22

(2) Merleau - Ponty . Phénonology of perception P. 143

(3) Quoted in Spurling . Op. Cit- p 23

من خبرتنا ليس له معنى او واقعية سوى بالنسبة لنا كبشر ، ذلك سو وسطنا الوجدانى او العاطفى le milieu affectif فعلينا ان نبحث فى وجود الشىء او الفرد بازاءنا من خلال الرغبة او الحب وسوف نفهم عندئذ كيف توجد الأشياء والكائنات بشكل عام .

وعادة ما ننظر الى الوجدان او العاطفة كتجميع لحالات وجدانية من لذات وآلام منغلقة على نفسها لا تفهم ولا يمكن تفسيرها سوى عن طريق كياننا الجسمى . واذا اعترفنا ان هذا الكيان بالنسبة للانسان يتخلله الذكاء « فاننا نقصد ان نقول – فى رأى ميرلوبونتى – ان الصور البسيطة يمكن أن تحرك المثيرات الطبيعية للذة والألم حسب قانون تداعى الافكار associations des idées او قانون الاستجابة المشروطة réflexe conditionné ، وان هذه التغيرات تنسب اللذة والألم الى ظروف غير مبالية ، وهكذا تتكون من خلال التحولات قيم ثانوية لا تربطها أى صلة ظاهرة بلذاتنا وآلامنا الطبيعية(١) .

ولا يبحث المريض عن الفعل الجنسى (المريض هو شنايدر الذى سبق ان تحدث عنه ميرلوبونتى فى صدد تحليله لمكانية الجسم) ، فرؤيته لصور خليعة او استماعه لأحاديث تدور حول موضوعات جنسية او رؤيته لجسم معين لا يثير لديه اى رغبة ...... فبنية الادراك الحسى او الخبرة الجنسية قد تأثرت لديه . اما لدى الشخص السوى فالجسم لا يتم ادراكه كمجرد موضوع ، بل ان هذا الادراك الموضوعى يسكنه ادراك آخر اكثر سرية ، ان الادراك الحسى للمريض يفتقد بنيته الجنسية سواء بالنسبة للمكان او بالنسبة للزمان(٢) .

واننا فيما يرى ميرلوبونتى نعيد كشف الحياة الجنسية كقصيدة مبتكرة » وكذلك الجذور الحيوية للادراك الحسى للحركة والصورة ، وبذلك

(1) Merleau - Ponty Phénoméngie de la perception Op Cit p 180
(2) Ibid p 181 - 182

عن طريق جعل كافة هـذه العمليات قائمة فى شكل « قوس قصدى » un arc intentionel ينحنى لدى المريض ، ويعطى لدى المسـوى ما يناسب الخبرة من مستوى للحيوية والخصوبة . ان النزعة الجنسية ليست دورة مستقلة ، فهى ترتبط بكل موجود لديه معرفة وحركة ، ولهـذه القطاعات الثلاث للسلوك نفس البنيـة النمطية فهى فى علاقات تعبير متبادلة . وهنا نجد انفسـنا ازاء اكثر مكاسب التحليل النفسى أستمرارية . ومهما كانت تصريحات فرويد ، فى رأى ميرلوبونتى ، فان البحث فى التحليل النفسى لا ينتهى فى واقع الأمر بتفسـير الانسان بالرجوع الى بنيته التحتية الجنسية وانما ينتهى بالعثور داخل النزعة الجنسـية على علاقات ومواقف كان يعتقد فى المـاضى انها علاقات ومواقف خاصة بالوعى. ولا يكمن معنى التحلكل النفسى فى جعـل النفس بيولوجيـا بقـدر ما يكمن فى الكشف داخل وظائف كنا نعتقد انها « جسمية خالصة » عن حركة جدلية ، كما يكمن فى اعادة دمج النزعة الجنسية مع الوجـود الانسانى . ونخطأ اذ نعتقد ان فرويد ذاته يستبعد فى تحليله النفسى وصف الدوافع النفسـية ويعارض المنهج الفنومنولوجى . بل على العكس فان التحليل النفسى سـاهم دون ان يدرى ـ فى تطوير ما قاله فرويد وهو ان كل فعل انسـانى له معنى(١) . وان علينا ان نسعى لفهم الحدث بدلا من ان ننسـبه الى شروط آليـة .

ان التحليل النفسى يمثل فى رأى ميرلوبونتى ، حركة مزدوجـة للفكر . فمن ناحية يؤكد على البنية التحتية الجنسية للحياة ومن ناحية أخرى « يضخم » فكرة النزعة الجنسية الى درجة جعلها تستوعب الوجود باكمله . الا ان النتائج تظل لهذا السبب غامضة . فعندما نقوم بتصميم فكرة النزعة الجنسـية ونجعل منها طريقة للوجود فى العـالم الفيزيقى والانسانى المتبادل interhumain يثور التساؤل : هل نريد ان نقول

(1) Freud . Introduction à la psychanalyse, Paris : Payot 1922 p. 45 cité par Merleau - Ponty Ibid . p. 184.

أن التحليل الأخير يكشف ان الوجود كله له معنى جنسيا ام ان لكل ظاهرة جنسية معنى وجودى ؟ وفى ضوء الغرض الأول يتحول الوجود الى تجريد abstraction ويكون هذا اسما آخر للاشارة الى الحياة الجنسية . ولكن لما كان من غير الممكن استبعاد الحياة الجنسية ، كما انها لم تعد وظيفة منفصلة ، ومعرفة بواسطة سببية مرتبطة بجهاز عضوى معين ، فانه لن يوجد اى معنى للقول بأن الوجود يفهم عن طريق الحياة الجنسية . وستكون هذه القضية تحصيل حاصل . فهل يتعين علينا اذن القول على العكس مما سبق ان الظاهرة الجنسية ليست سوى تعبير عن طريقتنا العامة لعرض وسطنا الخاص ، الا أن الحياة الجنسية ليست انعكاسا بسيطا للوجود : فان اى حياة فعالة من الناحية السياسية والايدلوجية ، على سبيل المثال ، قد تصاحبها نزعة جنسية معطلة . وقد تملك الحياة الجنسية على العكس ، كما هو الحال لدى كازانوفا ، نوعا من الكمال الفنى قد لا يتجاوب مع الحماس المرتبط بالوجود فى العالم . وحتى لو كان التيار العام للحياة يجتاز الجهاز الجنسى فان هذا الآخير يستطيع ان يأخذه لصالحه (1) .

ويرى ميرلوبونتى ان الجسم وحده او الوجود وحده لا يستطيعان التعبير عن اصالة الانسان ما دام كل منهما يفترض الآخر ، والجسم هو الوجود مجمدا أو معمما والوجود هو تجسد دائم . وعلينا بشكل خاص الا نفهم قولنا بان النزعة الجنسية لها معنى وجودى او انها تعبر عن الوجود على انه يعنى ان الجانب الجنسى فى التحليل الأخير ليس سوى أحد اشكال الجانب الوجودى او احد اعراضه . فنفس السبب الذى يحول دون « رد » الوجود الى الجسم او الى النزعة الجنسية هو نفسه الذى يحول دون « رد » النزعة الجنسية الى الوجود . فالوجود ليس نظاما من الوقائع (مثل الوقائع النفسية) نستطيع ردها الى وقائع اخرى او نرد

(1) Merleau - Ponty . Phénoménologie de la perception Op. Cit. p. 185.

وقائع اخرى اليها ، بل انه الوسط المبهم الذى يلتقيان او نقطة اختلاط حدود كل منهما · او قد نقول ايضا ان الوجود هو نسيج مشترك بينهما · اننا لسنا بصدد جعل الوجود الانسانى « يمشى على رأسه » ، وعلينا ان نعترف بما لا يدع مجالا للشك بأن للحياة وللذة والحب بشكل عام معنى ميتافزيقيا أى لا يمكن فهمها لو عاملنا الانسان كآلة تحكمها قوانين قوانين طبيعية او على انه « شبكة من الغرائز » بل هى اشياء تخص الانسان كوعى وكحرية(١) ·

ويقودنا البحث فى الانسان باعتباره وجودا جنسيا الى الآخر(*) والى الجدل · فالانسان عادة لا يكشف عن جسمه ، واذا فعل فيكون أحيانا فى خوف واحيانا بهدف الأغواء · وانه ليبدو له ان النظرة التى تجتاز جسمه تسرقه ، أو على العكس ان عرضه لجسمه سوف يسلمه الآخر دون دفاع ، ويتحول هكذا الآخر الى العبودية · ان الحياء la pudeur وعدم الحياء l'inpudeur يأخذا مكانهما فى جدل بين الذات والآخر ، هو جدل السيد والعبد : فما دمت أملك جسما فيمكن ان اتحول الى موضوع تحت نظر الآخر فلا ينظر الى كانسان ، أو العكس قد اصبح سيده وأنظر اليه بدورى · الا ان هذه السيادة ليست سوى طريق مسدود ما دام الآخر فى اللحظة التى يعترف فيها بقيمتي بواسطة الرغبة الموجودة لديه لم يعد الشخص الذى كنت أود أن يعرفنى وانما أصبح كائنا خاضعا للاغراء مسلوب الحرية ، وبهذه الصفة لم يعد له وجود بالنسبة لى · القول بان لدى جسما هو طريقه كى اقول انه من الممكن ان ينظر الى كموضوع وانى اسعى كى يرانى الآخر كذات ، وان الآخر يمكن ان يكون سيدى أو عبدى بحيث يعبر الحياء وعدم الحياء عن جدل تعدد الوعى ، وان الوعى له معنى ميتافيزيقيا ··· ان معاملة النزعة

---

(1) Ibid p. 194.

(*) خصصنا جزءا كاملا من هذا الفصل لعرض الآخر كما يراه ميرلوبونتى ·

الجنسية كجدل لا يعنى ارجاعها الى عملية من عمليات المعرفة أو ارجاع تاريخ الانسان الى تاريخ وعيه . فالجدل ليس علاقة بين افكار متعارضة ومترابطة : انه توتر الوجود فى اتجاهه نحو وجود آخر ينفيه ولكنه لا يوجد بدون تدعيمه(١) .

ويبدو هنا تأثير هيجل على ميرلوبونتى فقد أعتبر هيجل وجود الآخر ضروريا بالنسبة الى وعى بصفته ادراكا لذاتى وليس بالنسبة للعالم، ولقد قال بالمواجهة بين الأنا والآخر ، وتنجلى هذه المواجهة فى صورة صراع إنا اهدف أن احقق ذاتى كوجود يعيش لذاته ، وهذا الصراع صورة للعلاقة بينى وبين الآخر . وقد اتخذ ميرلوبونتى الجدل الهيجلى اساسا ينظر من خلاله الى النزعة الجنسية كما تتبدى فى العلاقة بين طرفين .

وتذكرنا النظرة المتبادلة بين الذات والآخر لدى ميرلوبونتى بموقف الذات والآخر لدى سارتر حيث يحاول كل واحد ان يحيل الآخر الى موضوع . فأنا فى مواجهة الآخر اتحول الى موجود لا اعرفه فى مكان لا اعلمه فى دنيا لا اعرفها ، وأشعر ان ذاتيتى قد تبعثرت تحت نظر الآخر وهذا ما لم اكن سوف اشعر به لو كنت انا الذات وهو الموضوع. وعلى هذا الأساس يحاول كل منا ان يحيل الآخر الى موضوع . ولما كان من المستحيل أن يصبح كل منا موضوعا للآخر فى نفس الوقت فاننا نجد اننا ننتقل من حالة الى اخرى ويتضح هذا فى حالات شعورية كالخوف والخجل والاعتزاز بالنفس وغيرها ، فأحيانا نتجاوز الآخرين وأحيانا يتجاوزنا الآخرون . ويقوم ادراك كل منا لجسم الآخر على هذه المواجهة التى تتشابه الى حد كبير مع آراء ميرلوبونتى حول هذا الموضوع .

---

(1) Ibid p. 194 - 195.

(٥) الجسـم واللغـة :

لم يغفل ميرلوبونتي في دراسته للجسم الانساني عن الجانب الحضارى والتاريخي فتناول الجسم باعتباره تعبيرا أو اداة للكـلام . وذهب الى اننا وجدنا أن الجسم يملك وحدة متميزة عن وحدة الموضوع العلمي ، كما كشفنا أن الجسم يملك بداخله ، حتى داخل وظيفته الجنسية ، قصدية وقدره على المعنى ، ومن هنـا فان سعينا لوصف ظاهرة اللغة أو الكلام وفعل المعنى يتيح لنا أن نتجاوز بشكل قاطع الثنائية التقليدية بين ذات وموضوع(١) .

واذا كان الكلام فيما يرى ميرلوبونتي يفترض الفكر ويعني في البداية الانضمام الى الموضوع بقصد التعرف عليه أو بقصـد تصويره ، فاننا لا نفهم لمـا ينزع الفكر نحـو التعبير ، أو لمـا تبدو لنـا اكثر الموضوعات اللغة غير محددة ما دمنا لم نعثر على اسمها ، أو لمـاذا تقع الذات المفكرة نفسها في نوع من الجهل بافكارها ما دامت لم تقم بصياغتها لنفسها أو لم تقلها أو تكتبها ، وذلك يشبه تماما ما يفعله كثير من الكتاب عندما يبدأون كتابا دون أن يعرفوا بالتحديد ما سـوف يضمونه بداخله . ان الفكرة التي تكتفي بالوجود لذاتها خارج مضايقات الكلمة والاتصـال تسقط في اللاوعي في اللحظة التي تظهر فيها ، مما يعني انها لا توجد حتى بالنسبة لذاتها . أن التفكير خبرة بمعنى أننا نتناول فكرنا بواسطة الكلمة الداخلية أو الخارجية ، والفكر ينمو في اللحظة ولكن يبقى علينا أن نحوزه ، وهو لن يصبح في حوزتنا الا بواسطة التعبير ... وكما سبق أن قيل من قبل(٢) ، فان الطفل لا يعرف الشيء أو الموضوع الا اذا نطقنا اسمه ، فالاسم هو ماهية الشيء ويسكن فيه مثلما يفعل اللون أو الشكل . وبالنسبة للتفكير السـابق على العلم فان ذكر الشيء يعني أن توجده أو نعدله : فكان الاعتقاد بأن الله يخلق الموضوعات عن طريق ذكر اسمائها ، ويؤثر السـحر عليها بواسطة

---

(1) Ibid p. 203.

(2) Piaget , La représentation du monde cez lenfant. Paris, Alcan, 1926 , p. 60 et suivantes, cité Merleau - Ponty, Ibid ,p. 207

الحديث عنها .. ولو قلنا ان الطفل يتعلم معرفة الاشياء بواسطة مسميات اللغة وكانت الأشياء فى البداية وجود لغوى ثم تحقق وجودها الطبيعى فى مرحلة تالية ، وكان الوجود الفعال لمجتمع لغوى يضع فى اعتباره المعتقدات الطفولية ، فان هذا التفسير يترك الشكلة دون حل، لأن الطفل اذا كان يستطيع التعرف على نفسه باعتباره عضوا فى مجتمع لغوى قبل أن يتعرف على نفسه باعتباره فكرا ينتمى الى طبيعة ما فان هذا يحدث بشرط ان يكون بمقدور الذات ان تجهل نفسها كفكر شامل وتدرك نفسها ككلام ، وبشرط ان تقوم الكلمة ، بعيدا عن كونها مجرد علامة على الأشياء والمعانى ، بسكنى الأشياء وقيادة المعانى . وهكذا لا يتولى الكلام ترجمة فكر تشكل من قبل لدى المتحدث وانما يقوم باكتماله(١) .

ان الكلام يعكس وجود الوعى فى العالم كما يعكس وجود الأخر . فعن طريقه نستعيد فكر الآخر ، فهو تفكير فى الآخر أو هو القدرة على التفكير على نمط فكر الآخر مما يثرى فكرنا الخاص . فيرى ميرلوبونتى اننى اذا كنت موجودا فى بلد اجنبى فانا ابدا فى فهم معنى الكلمات عن طريق اماكنها فى سياق حركة ما ، وعن طريق المشاركة فى الحياة العامة ـ وبالمثل اذا كنا بصدد نص فلسفى ، فعلى الرغم من عدم فهمى له الا انى اجد انه يكشف عن « أسلوب » معين ـ سواء كان اسلوب سبينوزى او نقدى او فنومنولوجى ـ وهو ما يشكل اول نسج لمعناه . وانى لأبدأ فى فهم فلسفة ما عن طريق الدخول فى طريقة وجود الفكر من خلال استعادة اسلوب وتعبير الفيلسوف ، واذا لم تكن المقطوعة الموسيقية او اللوحة الزيتية مفهومة فى البداية فانها تنتهى بان تخلق بنفسها جمهورها ، وذلك اذا كانت تعبر بالفعل عن شىء ما ، أى عن طريق افرازها هى ذاتها لمعناها . أما فى حالة النثر أو الشعر فان سلطة الكلام تظهر بشكل اقل ، ذلك اننا نتوهم بأننا نملك بداخلنا مع المعنى العام للكلمات ما نحتاجه

(1) Merleau - Ponty: Phéoménologie de la perception, Op. Cit, p. 207.

كي نفهم أى نص نكون بازاءه . ولكن فى واقع الأمر لا يقوم اى عمل ادبى بشكل كامل على المعنى العام للكلمات . ذلك انه يوجد سواء لدى من يسمع او يقرأ ، سواء لدى من يتحدث او يكتب فكر بداخل الكلام une penée dans la parole .... لا يشك الاتجاه العقلى فى وجوده(١) .

لقد عمل ميرلوبونتى على الكشف على الأساس العقلى المشترك القائم وراء اللغة ، وذلك حين ذهب الى أن الاصطلاحات هى نمط من العلاقات المتأخرة بين الناس ، بمعنى أنها تفترض تواصلا سابقا ، وانه ينبغى اعادة اللغة الى هذا التيار التواصلى السابق . وعندئذ تعود بنا اللغة الى العالم الطبيعى للانسان ، وهو عالم واحد مشترك ، لأن محاولات الانسان المستمرة للتعبير تضع الأساس لوحدة تاريخية أو لتاريخ حضارى واحد . وليست أساليب التعبير المختلفة ، وليس كذلك ما تتسم به لغة او أخرى من سيطرة الحروف المتحركة او الساكنة عليها سوى اساليب الجسم البشرى التى يتخذها للاحتفال بالعلم والانخراط فيه . لأن الجسم هو آداتنا للانخراط فى العالم والامتزاج به(٢) .

ويذهب البعض الى القول بأن فنومنولوجيا الجسم والادراك الحسى الجسمى لدى ميرلوبونتى ما هى سوى فنومنولوجيا التعبير ايضا . ان فنومنولوجيا اللغة او فلسفة اللغة « المتحدثة » هى الطريق لبلوغ اساس الأشياء ، والبحث فيما وراء اللغة يفصح عن أبنية المعنى الكامنة السابقة على موضوعية التفكير . وهكذا ننساق تحت تأثير اللغات القائمة وقواعدها فى اتجاه منابعها فى الجسم التعبيرى . ويكشف ميرلوبونتى من خلال الدراسات الموجودة فى كتابه « علامات » والتى تدور حول الفيزياء والرسم والأدب ، والتحليل النفسى والتاريخ ان هذا العالم الذى يبحث عنه ما هو الا عالمنا الحالى(٣) .

---

(1) Ibid, p. 209.

(٢) الشارونى مرجع سابق ص ١٤١ .

(3) Richard C. Mc . Cleary . Introduction to signs by M. Merleau - ponty translated by Richard C. MC. Cleary North Western University Press 1964, p. XX.

أما عن العلاقة بين علم اللغة وفنومنولوجيا اللغة فهى علاقة متوازية وقائمة على العلاقة بين الموضوعية المنطقية والذاتية الجسمية المتبادلة ، فالعلم الموضوعى للغة يتجه ناحية ماضى اللغة المستقر من قبل ، والى المعانى التى سبق اكتسابها • وتعمل فنومنولوجيا اللغة على كشف النقاب عن مجال وجود الذات المتحدثة وكل ما تقوم به الذات المتحدثة من حركات لغوية ، بقصد كشف أبنية المعنىالكامنة الخاصة بالخبرة والتعبير عنها فى وضوح • ومثلما نجد تعبيرا ابداعيا لدى الرسام الذى يدرك بواسطة جسمه العالم ويعبر عنه بواسطة حركات تؤديها يده ، كذلك نجد أن الاحساس الرئيسي للغة الحديث والاتصال يكمن فى نظام الجسم السابق على الموضوعية • فكل كلمة منطوقة تبدو لى كعلامة مرئية للقصد اللامرئى المليء بالمعنى الذى يشكلها ، وأننا افهمها واستجيب لها من خلال مقاصدى المليئة بالمعنى • وبالرغم من ان النظرة الابداعية والتعبير الابداعي قد يبلغان الكمال فى التصوير الا أن كل تعبير حى فيما يرى ميرلوبونتى هو « ميلاد مستمر » بمعنى ان الشخص يولد عندما يصبح ما هو مرئى بالنسبة لاعماق الجسم الاقوى مرئيا أمام ذاته وأمام الآخرين فى فعل واحد(١) •

ولا تنشأ الأشكال العامة للمعنى من بناءات نظرية ، كما انها غير موجودة فى القواميس • فالبشر ذوو اللغات المختلفة يستطيعون التواصل فيما بينهم لأنهم يجدون داخل أنفسهم قدرة متحدثة تجعلهم ينتقلون الى اسلوب لغة أخرى تتخطى لغتهم الخاصة • وقد نصل من تلك العملية الى شيء عام تشكل من خلال اسلوبين مختلفين فى اتجاه معنى واحد مشترك ، ويتم هذا فقط على اساس وجود جسمي مشترك باعتباره يتضمن ابعادا مستقلة لما يعتبر الآن نظاما من المتكافئات ، وجوديا ومعبرا • وما يصدق على اللغات الأجنبية يصدق على اشكال التعبير الابداعى التى تعتبر دائما وبالرغم من كل شيء مغاير للغتنا المتشكلة من قبل • ففى لغة الحديث ، وفى التصوير ، وفى الادراك الحسى يعتبر التعبير

(1) Ibid p. XXI - XXII.

الاتباعى فكرة بداخل فعل : الا أنه قادر على التعبير فقط من خلال التأكيد على التعبير الماضى الموجود داخل القوة المحركة الكامنة داخل الجسم وعلى اظهار معانيه المقصودة للضوء • ويرى ميرلوبونتى أن لغة الحديث التى تحاول تحرير المعنى المختفى والمقيد فى العالم الحالى عليها أن تحنى نفسها كى تتلائم مع عدم وضوح الأهداف ومع المنطق الضمنى الموجود فى العالم ذاته • ويتعايش داخل التعبير الابداعى كل من الواقعى والخيالى ، العام والخاص ، وكافة مجالات الوجود ، وذلك بهدف حلول الحقيقة(١) • ويبدو فى وضوح أن لغة الحديث تستمد جذورها من قدرة تعبيرية يستطيع من خلالها البشر أن يتواصلوا فيما بينهم فى ظل الحدود الثقافية • ويرى ميرلوبونتى ، كما أشار فى العديد من المقالات المتضمنة فى كتابه « علامات » أن الفنومنولوجيا الخاصة باللغة يمكن أن تؤخذ كنموذج عام لفنومنولوجيا الثقافة •

بعد أن تناول ميرلوبونتى الجسم من مختلف جوانبه التى تعرضنا لها بالتفصيل فانه يحاول أن يلقى عليه نظرة أخيرة مستمدة من التحليل الذى سبق أن قام به • فينتهى ميرلوبونتى اذن الى القول بأن خبرة الجسم تكشف لنا نمطا غامضا من الوجود • فاذا كنت أحاول أن أفكر فى جسمى كشبكة من العمليات ــ « رؤية » Vision « حركة » motricite ، « نزعة جنسية » sexualité ــ فانى الاحظ أن هذه الوظائف لا تستطيع أن ترتبط فيما بينها وترتبط بالعالم الخارجى بواسطة روابط سببية ، والجسم اذن ليس بموضوع • ولنفس السبب فالوعى الذى لدى ليس بفكر ، أى أنى لا استطيع أن احلله واعيد تركيبه لكى اشكل فكرة واضحة ، فوحدته دائما كامنة وغير واضحة • وهو يوجد دائما بخلاف طبيعته ، ويوجد كنزعة جنسية وفى نفس الوقت كحرية ، يوجد متأصل فى الطبيعة فى نفس الوقت الذى يتحول فيه بواسطة الثقافة ، لا ينغلق أبد على ذاته ولا يتجاوزه أى شىء آخر • وسواء كنا بصدد جسم آخر او جسمى أنا الخاص ، فانى لا أجد وسيلة أخرى لمعرفة

(1) Ibid p. XXII.

الجسم الانسانى سوى ان احياه اى ان أخذ لحسابى الدراما التى تجتازه واختلط معها ، فانا عين جسمى ، وهكذا يوجد جسمى باعتباره ذاتا طبيعية وكنسيج مؤقت لوجودى بأكمله . وهكذا تتعارض الخبرة بالجسم مع الحركة المنعكسة التى تشتق الموضوع من الذات والذات من الموضوع ولا تعطينا سوى الفكر الذى يدور حول الجسم أو الجسم كفكر ولا يعطينا الخبرة بالجسم او الجسم كواقع (١) . وتقود دراسة ميرلوبونتى المفصلة عن الجسم الى دراسة للعالم ، وهى دراسة ضرورية ومكملة لدراسة الجسم . وهو ما سنتعرض له فى صدد حديثنا عن الادراك الحسى .

ثانيا ـ الادراك الحسى وارتباطه بالجسم والعالم :

ان دراستنا للادراك الحسى فى ارتباطه بالجسم قد يعتبر تضييقا له ، فالادراك الحسى ولا شك مرتبط كذلك بالعالم وبالكوجيتو وبموضوعات عديدة أخرى ، الا أن علاقته بالجسم بالذات هى علاقة قوية وأساسية ، على أن ننظر الى الجسم فى ضوء المفهوم المتسع الموجود لدى ميرلوبونتى والذى كان موضوعنا فيما سبق من هذا الفصل . لقد قيل ان النظرية الوجودية عن الجسم هى فى الوقت نفسه نظرية فى الادراك الحسى (٢) ، كما قيل ان فنومنولوجيا الادراك الحسى والوجود والزمان هى فنومنولوجيا التجسد .. **incarnation** (٣) وان نظرية الجسم هى نظرية فى الادراك الحسى ، على حد تعبير ميرلوبونتى نفسه (٤) . ومن هنا آثرنا تناول الادراك الحسى فى ارتباطه بالجسم وسوف نربطه بالعالم للصلة الوثيقة القائمة بين الموضوعات الثلاث .

---

(1) Merleau- Ponty. Phénoménlogie de la perception Op. Cit p. 231.

(٢) الشارونى ، مرجع سابق ص ١٤٥

(3) Spurling op. cit. p. 27.

(4) Merleau - Ponty. Phénoménelogie de la Percehtion Op. Cit. p. 239.

وتعد مشكلة الادراك الحسى من اهم مشكلات علم النفس والفلسفة الحديثة كلها ابتداء من ديكارت . الا اننا لن نتعرض هنا لتصور السابقين على ميرلوبونتى للادراك الحسى ويكفى ان نبين كيف اهتم هوسرل بالادراك الحسى والوصف بل وقد ميز الادراك الحسى عن بقية افعال الشعور بميزات خاصة : فهو يقصد موضوعات حاضرة بذاتها للنفس ، اى حاضرة بجسميتها لفعل الشعور ، وهو يدركها فى تعينات ومظاهر مختلفة بصفة مستمرة . ومعنى اختلاف التعينات هو ان ما ادركه فى مجال ضيق من مجالات الادراك الحسى يحول انتباهى ونظرى الى ما لا ادركه فى هذا المجال الضيق . وبعبارة أخرى ان للادراك الحسى كما يتبين فى ضوء الوصف الفنومنولوجى خاصية معينة هى الاحالة المستمرة أو الرد المستمر : فكل فعل من الأفعال الداخلة فى ادراك موضوع ما انما يظهر لنا منه منظرا يحيل بنا الى منظر أو مناظر اخرى لا ندركها الآن بالفعل ، سواء أكانت لهذا الموضوع ام لغيره . وهذه المناظر الأخرى لها نفس الخاصية ، اى انها تحيل بالمثل للمنظر الأول أو الى مناظر أخرى جديدة أو قديمة . وهكذا بحيث لا يكتمل لنا ادراكا تاما ابدا فى اى لحظة من لحظات الادراك الحسى . فنحن دائما أمام مناظر فعلية تدعونا الى تعديها . ويبقى الادراك الحسى تسلسلا ناقصا يتطلب الاكتمال ولكنه لا يبلغه ابدا . واننا لنلمح لدى هوسرل نوعا من التصورية التى تجعل موضوع الادراك متعلقا بفعل الادراك . واذا كانت تصورية هوسرل تتناول الوعى المتجه الذى يظهر ما هو ماثل لديه من موضوعات ، الا انها مع ذلك ــ وبمقتضى تعليق النظر فى الوجود الواقعى للأشياء ــ تفقدنا ثقة العقل فى العالم المدرك . وهذه الثقة الضائعة ــ ثقة العقل فى العالم ــ هى ما عملت الفلسفة الوجودية بصفة عامة على استعادته(١) .

واذا ما تساءلنا عن الجديد فى تناول ميرلوبونتى للادراك الحسى فاننا نجد أن أهم المظاهر تكمن فى الدراسة الواقعية للأشياء المدركة ،

---

(١) الشاروني ، مرجع سابق ص ١٤٥ ــ ١٤٦

والمرور على كافة مناطق العالم المدرك بشكل يتجاوز الادراك الحسى للأشياء الحسية المباشرة · واذا ذكرنا فى البداية بعض الصياغات التى قدمها لتعريف الادراك الحسى فقد يلقى هذا بعض الضوء على ما يقصده ميرلوبونتى بالادراك الحسى · فيقول ميرلوبونتى : « ان ندرك هو ان نرى معنى مباطنا ينبثق من مجموعة من المعطيات »(١) أو الادراك « هو التوصل الى معنى مباطن فى شكل مقبول أى حكم »(٢) · ومن منطلق هذه النظرة يظهر الادراك الحسى باعتباره الفعل الذى تم تصميمه لتتبع المعنى الأولى كما هو موجود فى العالم قبل تأويلنا له : ويعتبر هذا التأكيد على المعنى كما تكتشف وليس كما تضاف بواسطة المفعل جديدا وان لم تكن جدة مطلقة ·

كما عرف ميرلوبونتى الادراك الحسى فى عبارات اخرى لا تقل عن سابقتها فى الأهمية فيقول : « انه فعل انسانى يقوم فى حركة واحدة باجتياز كافة الشكوك المحتملة بهدف وضع نفسه فى داخل الحقيقة الكاملة(٣) · كما يقول : « ان ندرك هو ان نلتزم فى ضربة واحدة بمستقبل كامل من الخبرات فى حاضر لا يضمنها ، هو الايمان بالعالم »(٤) · وهنا يبدو أهم شىء فى الادراك ، انه يبدو كفعل وجودى ، فعل لا نشترك فيه بشكل سلبى فحسب بل نلتزم فية داخل عالم معطى لنا بشكل جزئى لأنه فى جانب منه غامض ، كما ان جانب منه من صنعنا نحن ما دمنا نعتمد على « تجسيدنا » فى عالم معطى من قبل · ولا يعتبر هذا الفكر متلقيا فقط أو مبتكرا فحسب ، بل انه يعبر عن علاقاتنا الغامضة بالعالم · ويشكل هذا الدور الوجودى للادراك الحسى اكثر الخصائص ابتكارا فى نظرية ميرلوبونتى عن الادراك الحسى ·

---

(1) Merleau - Ponty . Phénoménologie de la perception Op. Cit. p. 30.

(2) Ibid p. 44.

(3) Ibid p. 50.

(4) Ibid p. 344.

ولا يعنى ارتباط الادراك الحسى بالاطار الوجودى ابتعادة عن الاطار الفنومنولوجى فان فنومنولوجيا المجال الادراكى هى اكثر الاستبصارات الفنومنولوجية اهمية ، وهى التى تساهم فى وصف الأجزاء الغامضة من المجال التى تظهر بشكل غير مباشر وغير كامل . ومن هنا يعتبر الادراك الحسى لدى ميرلوبونتى من أهم الموضوعات ربطا للفنومنولوجيا والوجودية فى ذلك القالب الجديد : الفنومنولوجيا الوجودية .

وقد افاد ميرلوبونتى من الدراسات الوجودية التى حولت الكوجيتو الديكارتى الى قصدية تتجه نحو الوجود ، وعمل على توضيح عملية الادراك الحسى فى ضوء هذه الفكرة . الا أن امتيازه يرجع الى انه قد افاد كذلك من خاصية الاحالة المستمرة واختلاف التعينات التى اثبتها الوصف الفنومنولوجى . ومن هنا امكنه أن يصل الى توسيع الآفاق التى يظهر فيها موضوع الادراك ، بحيث تتجاوز ذلك التمييز الضيق الذى اقامه الجشتالط بين الشكل والأرضية أو الخلفية(١) .

وقد رأى ميرلوبونتى فى ضوء الوصف الفنومنولوجى لخبرة الادراك الحسى انه يمكن النظر الى العلاقات القائمة بين الوعى والعالم على أنها فى غاية الوضوح ، وبديهية للغاية . ولابراز وجهة نظره يهتم ميرلوبونتى بنقد موقف كل من النزعة التجريبية والنزعة العقلية من الادراك الحسى . فالأولى ترى الادراك الحسى كتسجيل سلبى لمعطيات الحس المتلقاة من البيئة المحيطة والتى تتجمع بعد ذلك لتشكل موضوعات منفصلة . أما النزعة العقلية فتدخل العقل أو الحكم لتأويل الصور الخالية من المعنى الموجودة فى العالم الخارجى والتى تلقاها الوعى . نحن اذن بصدد اما ادراك حسى أعمى غير موجه وعبارة عن عملية ميكانيكية أو ادراك حسى مصاحب لأفعال نابعة عن الفكر ومفروضة عليه . ويفترض فى الحالتين وجود انقسام اساسى بين ذات وموضوع ، بين داخل وخارج ، كما يفترض وجود عالم طبيعى محدد من قبل واضح بذاته يتولى الوعى

---

(١) الشاروني ، مرجع سابق ص ١٤٧ .

ببساطة تسجيله . وتتناوب النزعة التجريبية والنزعة العقلية فى استخدام فرض الثبات الذى يؤكد على ان العالم الموضوعى ، باعتباره معطيا ، يرسل رسائل الى أعضائنا الحسية حيث تسجل ويكشف معناها بحيث تعيد انتاج النص الأصلى . وهكذا يكون هناك تبادل نقطة بنقطة كما توجد علاقات سببية بين المثيرات أو المعطيات الحسية الآلية الآتية من البيئة المحيطة وبين الادراكات الحسية الأولية(١) . وهذا ما يرفضه ميرلوبونتى موضحا ان الرجوع الى الخبرة الساذجة الخاصة بالادراك الحسى تفضح أن فرض الثبات ليس وصفا لكيفية الادراك ولكنه بنية او مثال « علمى » « idéalization .... » يضع بالاتفاق مع الافتراضات « العلمية الخاصة بالمعرفة الصحيحة الصادرة الآتية : كيف يجب أن ندرك : فكل ادراك حسى له شكل بنية وكل الموضوعات المدركة يتم ادراكها فى ضوء سياقها (وهو يمثل الأرضية أو الخلفية)(٢) .

ويتوقف تمييز الأرضية او الخلفية عن الشكل فى أى ادراك حسى على كيفية تركيز نظرتنا على مصالحنا بنفس القدر الذى نركز فيه على الموضوعات المدركة . ان الادراك الحسى يبنى العالم المدرك ، فهو ليس مجرد تسجيل سلبى للمعطيات الحسية ـ كما تعتقد النزعة التجريبية ـ وانما نحن ندرك بالاتساق مع المصالح والأهداف التى نوجد بازاءها . كما لا يعتمد الادراك الحسى على اعمال معينة من أعمال التأويل عن طريق الوعى ـ كما تعتقد النزعة العقلية . فنحن فى الموقف الطبيعى نحيا فى الادراك الحسى ، مدركين الأشياء التى تخضع للادراك باعتبارها مليئة بالانفعالات او بالمعنى ، وباعتبارها تملك معنى مباطنا سابقا على اى فعل صريح من افعال التفكير . فعلى سبيل المثال لا يدرك لاعب الكرة الملعب باعتباره موضوعا ولكن باعتباره مكانا معين الحدود بالنسبة

(1) Merleau - Ponty. Phénoménologie de la perception. Op. Cit. p. 11.

(2) Spurling . Op. Cit. p. 25.

للمتفرجين ومقسم الى خطوط للقوى (الأهداف ، خطوط التماس ... وما الى ذلك) ، وهى تملك دافعية ، وتحث وتوجه افعاله . وهكذا تتيح له المشـاركة فى اللعبة دون احساسه بأى شىء مما سـبق فى انتباهه الظاهرى . ويقول ميرلوبونتى : « ان الملعب ذاته ليس معطيا بالنسبة له (اللاعب) ولكنه التعبير المباطن لأهدافه العملية(١) . وهكذا لا يتكون العالم المدرك كما يبدو للوعى من عـدد واسع من الموضوعات المتميزة القائمة فى الزمان والمكان حيث ينحصر دور الادراك الحسى فى التسجيل واعادة الانتاج ، وانما يتكون هـذا العالم من نظام من المجالات المرئية المتشابكة : خلفيات وأشكال تتيح للموضوعات المتميزة المتفردة الظهور من وراء خلفية من عدم الوضوح ، جاعلا الادراك الحسى مساويا للتنميط البدائى للعالم الخاضع للادراك الحسى(٢) . وهكذا يمكن ان نقول مع ميرلوبونتى « انه لا توجد اشـياء بالنسبة للادراك الحسى وانما توجد صـفات باطنية متجلية خارجيا .. Physiognomies » .(٣) .

وبينما جعلت النزعة التجريبية الادراك الحسى عملية مبسطة وآلية مثل عمل آلة التصوير فان النزعة العقلية تسـتعمل هـذا فارضة عليـه افعال الحكم والتفكير . فالادراك الحسى فسيولوجى خالص بالنسـبة للتجريبية بينما يتكون من طبقتين متميزتين فى رأى النزعة العقليـة ، الأولى فسيولوجية (تسـجل المعطيات الحسـية) والثانية نفسية (خاصة بافعال التأويل) . بينما تبين الفنومنولوجيا أن الادراك الحسى ليس فسيولوجيا خالصا أو آليا كما أنه ليس نفسـيا خالصا أو فكريا كما انه ليس خليطا من الاثنين مع الاحتفاظ بالتمايز . انه فى رأيها علاقة مع

---

(1) Merleau - Ponty : Structure of Behavior p. 169. Quoted in Spurling. Op. Cit. p. 26.

(2) Spurling Op . Cit . p. 26.

(3) Merleau - Ponty. Structure of behavior p. 168 Quoted in Ibid p. 26.

العالم ، علاقة سابقة على الفكر ، اى سابقة على الوعى ، وكاى تعبير عن وجود فى العالم فانه لا يرى التمايز بين فسيولوجى ونفسى . الادراك الحسى اذن هو انفتاح بدائى على العالم(١) . ويقول ميرلوبونتى فى هذا الصدد : ان الادراك الحسى ليس علما عن العالم ، وليس فعلا ، اى اتخاذ لموقف ما بشكل قصدى ، بل هل خلفية تبرز منها كل الأفعال . وفى نفس الوقت تفترضها كل تلك الأفعال »(٢) .

ليس الادراك الحسى اذن عملية للعقل او للفكر الخالص ، حقا انه يملك عناصر التفكير الا أنه متجسد . فأنا ادرك جسمى مادام وضعه وحركته يتيحا لى ان ارى وان احدد ما هو فى متناول رؤيتى . لقد اعتبر ميرلوبونتى الجسم فى العالم بمثابة القلب من الجسم : فهو يحافظ على حياة المنظر المرئى ، ينشطه ويغذيه داخليا ويكون معه نظاما ما . فعندما اتجول فى شقتى فان الأشكال المختلفة التى تظهر امامى لن تعبر عن شىء بعينه الا اذا كنت اعرف ان كلّ واحد منا يمثل الشقة اذا نظر اليها من هنا أو من هناك ولم اكن على وعى بحركتى وبجسمى الذى لا يتغير خلال مراحل هذه الحركة ، انى بالطبع استطيع أن اطير بفكرى داخل الشقة اتخيلها وارسم تصميمها على الورق ، الا انى لن استطيع بهذه الطريقة ادراك وحدة الموضوع دون توسط الخبرة الجسمانية ، ذلك لأن ما أسميه رسما او تصميما ليس سوى منظورا أوسع : انه الشقة « منظور اليها من أعلى » . وذا كنت استطيع ان الخص كافة المنظورات المألوفة المتصلة بها فذلك بشرط ان نعلم ان الشخص المتجسد يمكنه وحده أن يرى على التعاقب أوضاعا مختلفة . وقد يكون الرد على هذا هو أننا اذا اعدنا وضع الموضوع أو الشىء فى الخبرة الجسمانية باعتباره احد اقطابها فاننا نسلبه الشىء الذى يشكل موضوعيته . فمن وجهة نظر جسمى انا

---

(1) Spurling Op. Cit. p. 27.

(2) Merleau - Ponty. Phénoménologie de la Perception Op. Cit, p. X.

لا ارى أبدا الاسطح الست للمكعب حتى لو كان من الزجاج »، الا انى بالرغم من ذلك ارى ان كلمة « مكعب » لها معنى ، فالمكعب ذاته ، المكعب فى الحقيقة ، فيما وراء مظاهره المحسوسة ، له ستة اسطح متساوية . ودورانى حوله يعنى أنى اتحرك فى المكان الموضوعى دون ان تؤثر هذه الحركة فى وضع الشىء بل على العكس فمن طريق التفكير فى جسمى ذاته كموضوع متحرك استطيع كشف الظاهر المدرك وبناء المكعب الحقيقى . ان خبرة الحركة هنا ليست سوى ظرف نفسى للادراك الحسى ولكنها لا تساهم فى تحديد معنى الموضوع . ان الموضوع يشكل مع جسمى نظاما ما ولكنا نكون هنا بازاء شبكة من الارتباطات الموضوعية وليس مجموعة من الاتصالات المعاشة . وسوف تشكل وحدة الموضوع الشىء موضوع التفكير ولن نشعر به كشىء مرتبط بجسمى(١) . وليس الجسم بمثابة نقاب يتوسط بيننا وبين العالم ، بل هو أداتنا فى الامتزاج بالعالم والالتصق بالأشياء . وهكذا نجد أن ثمة اتحاداً مباشراً بين الانسان - الذى هو بطبيعته مفتوح للأشياء - وبين العالم الذى ندركه عن طريق الجسم ادراكا حقيقيا تنكشف لنا فيه الأشياء(٢) .

ان العالم ليس منفصلا عن الذات وانما الذات هى مشروع للعالم . واذا كان لا يوجو زمان بالنسبة لى فلانى املك مستقبلا وعن طريق اتصالى بالعالم اتصل بذاتى . يوجد اذن زمان ومكان بالنسبة لى لأنى متجسد . وما دمنا اساسا واعون بعالمنا وأزمتنا بسبب كوننا متجسدين فيها واقعيا وميتافيزيقيا فتكون اذن فنومنولوجيا الادراك الحسى والوجود والزمان هى فنومنولوجيا التجسد ، ويكون هذا القطاع اللامرئى من الوجود الذى هو مرساه حاضرى، والمصدر الرئيسى للزمان والمعنى لدى هو وجودى

(1) Merleau - Ponty. Phénoménologie de la perception, Op. Cit, p. 235 - 236.

(٢) زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، مرجع سابق ص ٥٥٠ .

الجسمى . ان جسمى هى النقطة المدركة التى تتجه اليهـا كل الموضوعات
ويرى ميرلوبونتى انى افهم العالم لأنه بالنسـبة لى قريب وبعيد ، خلفية
موجودة من قبل وافق ، ولأنه يمتد امامى ويأخـذ معنى بالنسـبة لى .
ان جسمى اذن ليس موضوعا أو تصورا وانما هو ـ فى ادراكه لذاته ـ
وعيى المتجسد أو هو جسمى الحى وهو ما اعتبره ميرلوبونتى فى كتابه
« علامات » الرابطة القائمة بينى وبين الأشـياء(١) .

ان ادراكى الأول باعتبارى وعيا متجسدا ليس هو ادراكى الحسى
فانا دائمـا واعى على اسـاس جسمى الطبيعى والثقافى المكتسب لشخصيته
من قبل ، وتقوم البنيات التحية الوظيفية لجسمى المتصلة بالمقاصد الفعالة
بتاسيس الآفاق القائمـة الثابتة نسـبيا المتصلة بمجـالى الادراكى .
ان عالمى الجسمى يملك معنى معطى من قبل لا اقوم انا بذاتى بتشكيله .
ان جسمى يتحرك فيمتد العالم امامى ويأخذ شـكلا ويصبح مرئيا وله مغزى.
ومنذ البداية يعتبر الادراك الحسى اساسا هو وجودنا بالنسـبة لعالم يصعب
ان نميز فيه بين الايجابى والسلبى ، المرئى واللامرئى الى حـد ان تصبح
كل فئاتنا التقليدية غير محددة(٢) .

واول ما يجب ملاحظته عن طبيعة هـذا الجسم هو أنه فى الوقت
ذاته مدرك ومدرك(٣) . ذلك فيما يقول ميربولوتنى هو سر الجسـم
ولغزه . انه يدرك الأشـياء وهى تدركه ، انه يحس بها وهى تحس به ،
أنه يراها وهى تراه . وهـذا يعنى ان هناك تضافرا بين المدرك والمدرك
وتكاملا حيا بينهما يتجلى فى جميع مظاهر الادراك : فهو يتجلى فى
الحاس والمحسوس ، وبين اللامس والملموس ، وبين الرائى والمرئى ،

(1) Cleary Op. Cit. p, XVI.

(2) Ibid .

Merleau - Ponty. Le Visible et L'Invisible Paris : Gall-

(3) imard, 1964, p. 175 . cité par :

الشارونى ـ مرجع سابق ، ص ١٤٩ .

وبين السامع والمسموع . فالجسم الذى ينظر الى الأشياء يستطيع بالمثل ان ينظر الى نفسه وان يتعرف فيما يرى عندئذ على « الجانب الآخر » من قدرته الرائية(١) .

والوعى الجسدى بالذات هو النقطة الأرشميدسية فى فلسفة ميرلوبونتى فيما يرى كليرى ، ذلك ان وجود الجسم ذاته باعتباره مدركا ومدركا يقدم لنا معرفة رئيسية بالوعى تتكون فى ضوئه الذات والعالم والبشر الآخرين . انى استطيع ان ادرك شيئا ما بطريقة موضوعية اذا ما استطعت فقط ادراكه من منطلق اكثر من منظور واحد فى وقت واحد . وما دمت متجسدا فى كل لحظة من لحظات خبرتى فى اطار منظور معين فان اساس الموضوعية هو تواجد الآخرين ومنظوراتهم معا فى نفس مجالى الوجودى . وان يكون لدى وعيا معناه ان اقوم بالتاسيس ، ولا استطيع ان افترض شخصا آخر على انه ذات اخرى لى دون أن اقوم بتاسيسة من خلال العقل . ويتيح لى الجسم وحده طريقة بين الممكن والضرورى فى مواجهة الواقعى . وباعتباره خبرتى الرئيسية والأصيلة ككائن ، وهى فى الوقت نفسه قائمة بالتاسيس ومؤسسه، فان جسمى يعلمنى ما لا استطيع تعلمه بطريقة اخرى . يعلمنى ان اعرف الوجود المتانى للمنظورات عدة ، ذلك ان الجسم باعتباره مدركا فى الوعى ، والجسم باعتباره قوة آلية مدركة يرتبطان فى مشاركة او وجود متأنى كتعبير عن مظاهر العالم الوجودى الوحيد سواء فى المظهر الذى تم تاسيسه او المظهر اللامرئى القائم بالتاسيس (٢) .

وفى عاله الحياةالذى ينبع منوعى الجسمى بذاتى يوجد العالمالمرئى وعالم مشاريعى الآلية فى علاقة جدلية مفتوحة للتبادل المصوغ بالمعنى . وبالرغم من ان جسمى المتحرك يعىذاته كجزء من العالم المرئى الذى

---

(1) Merleau - Ponty. L' Oil l'Esprit P. 18 cite par .

الشارونى ـ مرجع سابق ، ص ١٤٩ .

(2) Cleary Op. Cit. p . XVII.

تشكل فى ضوئه الا انه فى نفس الوقت يعى العالم المرئى أمامه باعتباره يتشكل بواسطة قدرته هو نفسه على الحركة(١) ٠

انا متجسد فى العالم اذن باعتبارى بعدا من ابعاد هذا الوجود العام البدائى المتفهم بشكل كامل ذو البؤرات المتعددة الذى يصفه ميرلوبونتى بأنه يوجد من خلالنا ومن خلال الوجود المطلق للذاتية الجسمية المتبادلة حيث يلتقى الجسم بالجسم فى جسد العالم ، فيستطيع الانسان ان يصبح مرآة حية لزميله من البشر ٠ وترتبط الموضوعية المنطقية بالذاتية الجسمية المتبادلة فى فكر ميرلوبونتى باعتبارها المتأسس والمؤسس٠ وتتشكل المعانى المعطاه من قبل بواسطة الجسم كمشروع للعالم وتعتبر المصدر المؤسس لأى أبنية للمعنى تالية قد ينتجها وعينا المتأمل ، وبالتالى لا يمكن ان تشتق من اى مصدر نظرى ٠ ويصبح التفكير والنظام بهذا المعنى واقعة اساسية فى خبرتنا ـ او لوغس العالم الجمالى ، الذى يمكن تسميته « سر العقلانية » باعتباره الأساس المعروف ادراكيا لأى تفسير تال فى ذاته ولكنه غير قادر على تقديم اى تفسير(٢) ٠

ويرى ميرلوبونتى انه يقع على عاتق الفلاسفة الذين يحاولون العثور على « علامات » Signes رئيسية او بنيات للمعنى مترسبة وسابقة على الموضوعية وموجودة فى اساس العوالم المتعددة للحياة والفكر الانسانى، بهدف اعادة بناءالخبرة٠٠، يقععلى عاتقهم أن يخضعوا بنيات المعنى المكتسبة والموجودة لتساؤل لا ينتهى ، كما يتعين عليهم الوصول بدقة مبتكرة الى براءة الذاتية الجسمية المتبادلة ٠٠٠ وفى هذا البحث من اجل كشف الأسس الرئيسية لكل معنى لا بد من محاولة استدعاء بنيات المعنى المترسبة لتوضيح الوعى وكشف الستار عن المقاصد الواضحة السابقة على الموضوعية التى كونتها بنيات المعنى ٠ ويهمنا وصف هذه البيانات ودورها وتحديد خصائصها الأساسية وعلاقتها(٣)٠

(1) Ibid p. XVIII.
(2) Ibid p. XIX.
(3) Ibid . p. XX.

واذا كان الجسم الانساني يعطينا سر الادراك ويفسره ، فان هذا السر ينكشف ويتضح باحلى صوره واقواها - فيما يرى ميرلوبونتى عند رجال الفن بصفة عامة وعند الرسامين والمثالين والنحاتين بصفة أخص. فهؤلاء جميعا يرون الأشياء لا بمنظارهم الشخصى وانما بمنظار الاشياء فيهم . نأهم يتخذون من الأشياء ذاتها ومن انطباعاتها فيهم مركزا لرؤيتهم. ذلك ان الأشياء وجسم الفنان كليهما مصنوع من نسيج واحد . ومن هنا امكانية الرؤية الظاهرة فى هذا النسيج بامكانية رؤية سرية(١) . ان الشىء والعالم معطيان لى مع أجزاء جسمى ، لا بواسطة « هندسة طبيعية » وانما فى اتصال شبيه بالاتصال القائم بين أجزاء جسمى ذاته(٢) .

ويتغير الادراك الخارجى مع ادراك جسمي باعتبارهما وجهين لفعل واحد . وكل ادراك حسى خارجى مرادف مباشرة لادراك حسى لجسمى ، بالضبط كما ان اى ادراك حسى لجسمي يتضح فى لغة الادراك الحسى الخارجى . واذا كان الجسم كما رأينا ليس شيئا شفافا ولا معطيا للمهندس على شكل دائرة بحكم قانون تكوينه ، بل هو وحدة معبرة une unité expressive لا نستطيع ان نتعلم كيف نعرفها سوى عن طريق افتراضها ، حينئذ سوف تتصل هذه البنية بالعالم المحسوس ، وتعتبر « نظرية صورة الجسم » ضمنيا نظرية فى الادراك الحسى . فقد تعلمنا من جديد الاحساس بجسمنا ، لقد وجدنا تحت المعرفة الموضوعية والبعيدة للجسم تلك المعرفة الأخرى التى لدينا دائما لاننا اجسام . ويتعين علينا بنفس الطريقة ايقاظ العالم بواسطة اجسامنا . وعن طريق استعادة الاتصال مع الجسم ومع العالم فاننا نعثر أيضا على ذواتنا ، فما دمنا ندرك بواسطة أجسامنا فالجسم هو الأنا الطبيعى وهو القائم بالادراك(١) .

---

(١) الشارونى ، مرجع سابق ، ص ١٥٣

(2) Merleau - Ponty . Phénoménologie de la perception Op. Cit. p. 237.

(3) Ibid, p. 239 .

ثالثا ـ الآخــــر :

تعد مشكلة الآخر أو وجود الآخرين من اهم مشكلات الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، فلست انا الشاهد الوحيد ولا أستطيع أن اكونه . وقد تصدى الفلاسفة لمشكلة الآخر ونذكر على سبيل المثال هيجل وهوسرل وهيدجر وسارتر . وتاريخ الفلسفة ذاته باعتباره المعين الذى استقت منه كل الفلسفات لهو دليل حى على وجود فكر الآخر واستمراريته. وقد اهتم ميرلوبونتى بالآخر ..... autrui سواء فى كتبه الأولى « بنية السلوك » و « فنومنولوجيا الادراك الحسى » أو كتاباته الأخيرة : « علامات » و « المرئى واللامرئى » . لقد ارتبط الآخر لديه بأشياء عدة . ارتبط بالسلوك ، والعالم ، والجسم والنزعة الجنسية والحب ، والتاريخ ، والسياسة ، واللغة . فوجود الآخر ضرورى الا انه يحمل الينا الاضطراب كما يحمل الينا اشياء اخرى ، وعلينا ان نقيم هذا التبادل الأصيل مع الآخر ونؤسس مجتمعا نستطيع الحياة فيه .

لقد انفتح ميرلوبونتى منذ البداية على الآخر عن طريق استحضار طفولته ، ويقول فى هذا الصدد : « لقد القيت فى وسط طبيعة معينة ، ولا تبدو الطبيعة بالنسبة لى خارجية فحسب ، فى الأشياء الخالية من التاريخ ، بل انها مرئية فى قلب الذاتية . ويمكن للقرارات النظرة والعملية للحياة الشخصية ان تمسك بالماضى والمستقبل ، ونضفى على الماضى بكل أحداثه معنى محددا وذلك عن طريق جعل المستقبل يتبعه ، وسنقول حينئذ ان الماضى كان هو التحضير لهذا المستقبل . كما تستطيع هذه القرارات ان تدخل التاريخية فى حياتى : فهذا النظام يملك على الدوام شيئا من الوقائعية » . وينظر ميرلوبونتى الى السنوات الخمس والعشرين الأولى من حياته باعتبارها طفولة استتبعها بالضرورة نظام صعب كى تنتهى اخيرا بالاستقلالية . ويقول فى هذا الصدد : « اذا ما رجعت الى هذه السنوات كما عشتها وكما احملها بداخلى ، فان بهجتها تستعصى عن التفسير اذا ما رجعنا الى بيئة الحماية

التى كان يضفيها الوسط الأسرى ، بل ان العالم ذاته هو الذى كان اجمل ، والأشـياء هى التى كانت اخاذة بشكل اكبر »(١) .

ويمضى ميرلوبونتى ابتداء من العالم الطبيعى الذى يحيط بى ليصل الى الآخر عبر العالم الحضارى . فكل موضوع فى البداية هو موضوع طبيعى مصنوع من الوان وصفات ملموسة ومسموعة . وكما تتخلل الطبيعة حياتى لتصل الى قلب حياتى الشـخصية وتلتحم بها ، كذلك تنزل اشكال السـلوك داخل الطبيعة لتأخذ شكل عالم حضارى . فأنا لست بصدد عالم فيزيقى فحسب ، وأننا لا احيا فى وسط الأرض والهواء والمـاء فقط . بل ان من حولى طرق ومزروعات وقرى وشـوارع وكنائس وادوات .. تحمل كل منها بداخلها بصمة الفعل الانسانى الذى تقوم هذه الأشـياء بخدمته ، كل واحدة منها تضفى جوا من الانسانية قد يكون محدودا للغاية اذا كنا بصدد علامات على الرمال او اكثر اتساعا اذا كنا بصدد منزل تركه اصحابه حديثا على سـبيل المثال ...... ان الحضارة التى أشارك فيها تتمثل بالنسـبة لى فى يقين الأدوات التى تصنعها بنفسها . واذا كنا بصدد حضارة مجهولة او اجنبية فاننا نلاحظ انها توجد فى آثارها او بقايا الأدوات المهشـمة التى نجدها او المناظر الطبيعية التى تجتازها : وهنا نعثر على طرق عـدة للوجود وللحياة . فالعالم الثقافى غامض الا أنه حاضر منـذ البداية . ويوجد هنا مجتمع يتعين علينا معرفته ... ويمكننا التحقق من الادراك الحسى للعالم الثقافى بواسطة الادراك الحسى لفعل انسانى معين ولانسان آخر . فلابد منـذ البداية ان اعرف كيف توجد لدى الخبرة بعالمى الثقافى ، وبحضارتى . ذلك انى ارى ان البشر الآخرين حولنا يسـتخدمون الأدوات المحيطة بنا استخدامات معينة ، وانا أؤول تصرفاتهم عن طريق المقـارنة بتصرفاتى ، وعن طريق خبرتى الحميمة التى تعلمنى معنى الحركات المدركة ومقصدها . وهكذا اصل الى ان افعال الآخرين تفهم دائمـا بواسطة افعالى : فيفهم « النحن » nous , on دائما بواسطة « الأنا » le je ويطرح ميرلوبونتى عندئذ تسـاؤله الهام الذى تكمن

(1) Ibid p. 398.

فيه المشكلة برمتها : كيف يمكن « للانا » ان يوضع فى صيغة الجمع ، وكيف يمكن ان نصوغ فكرة عامة ابتداء من الآنا ، وكيف استطيع الحديث عن آخر بخلافى انا ، وكيف استطيع ان اعرف بوجود الاخرين ، وكيف يستطيع الوعى الذى ينتمى من حيث المبدأ والمعرفة الى نمط الـ « انا » ان يدرك بنمط الـ « انت » « le tu » ومن ثم بنمط الـ « نحن » on (١).

وتجد مشكلة الآخر لدى ميرلوبونتى طريقها للحل ابتداء من نظرية الجسم . فاذا نظرنا الى مشكلة وجود الآخرين على ضوء نظرية ميرلوبونتى فى الجسم فاننا سنجد ان الاتصال بين الذوات مكفول بحكم تلك العلاقات الأولية التى تربطنا بعالم مشترك ، وليس من شان وجودية ميرلوبونتى ان تعيد الينا « حضورنا امام العالم » فحسب بل هى تعيد الينا « حضورنا امام الآخرين » ايضا(٢) . ان اول موضوع من الموضوعات الثقافية الذى توجد من خلاله الموضوعات الآخرى هو جسم الآخر باعتباره حاملا لسلوك ما . وهنا يطرح ميرلوبونتى تساؤلاته حول جسم الآخر : فاذا كنا بصدد جسم الآخر فتكمن المشكلة فى معرفة كيف يمكن لموضوع قائم فى المكان ان يصبح علامة متحدثة معبرة عن وجود معين ، وكيف يمكن على العكس لقصد أو فكرة أو مشروع ان ينفصل عن ذات فاعله ويصبح مرئيا خارج جسمه فى الوسط الذى يقوم هو ببنائه(٣) . وهو التساؤل الذى اعتاد ميرلوبونتى طرحه كى يتجاوز ، من خلال الاجابة ، المواقفين التقليديين للنزعة التجريبية والنزعة العقلية .

فالنزعة التجريبية لا تثير مشكلة الآخر بنفس الطريقة التى تثار بها فى فلسفات اخرى ، مادامت الذات فى منظوره هى شبه آلة بدون

(1) Ibid p. 399 - 400.

(٢) زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، مرجع سابق ، ص ٥٥٢ .

(3) Merleau - Ponty. Phénoménonlogie de la Perception Op. Cit. p. 401.

عقل • وكل ما يواجه النزعة التجريبية هو كيفية ربط الأوصاف العلمية المتعلقة بالأجسام الانسانية بالخبرة المعاشة الخاصة بالوجود فى العالم. بينما تعتبر مشكلة الآخر مشكلة تكاد تكون مزمنة لدى النزعة العقلية ، ذلك ان التعرف على الآخر هو بمثابة التعرف على النفس باعتبار انهـا ليست الوحيدة المؤسسة للعالم • فبالنسبة لفلسفة تبدأ من الكوجيتو تشكل القفزة من الذات الى الآخر مشكلة • فالنزعة العقلية تجعل من ادراكنا للآخرين موضوعا فكريا اساسيا.. « فانى اعلم ما يدور فى عقل الآخر عن طريق المماثلة ...... analogie التى تقوم على ان جسمى مادام يسكنه عقل فلابد ان يحوى جسم الآخر عقلا(١) •

وتحاول الفنومنولوجيا الوجودية مع ميرلوبونتى تجاوز هذا المازق • فهى لا تبدأ من منظور عالم موضوعى او من منظور كوجيتو مسيطر . وانما تبدأ من خبرة الوجود فى العالم • ويشتق ادراك الذات وادراك الآخرين من مجال الخبرة ، التى تحوى بداخلها ذاتية متبادلة فاذا كان هناك شكلان من اشكال الوجود : الوجود فى ذاته وهو وجود الأشياء والوجود لذاته وهو وجود الوعى ، فكيف ننظر الى وجود الآخر ؟ فالآخر يقوم امامى كوجود فى ذاته الا انه يوجد كوجود لذاته ، أنه يحتاج كى يكون مدركا من جانبى الى عملية متعارضة ، مادام على ان اميزه عنى وبالتالى اضعه فى عالم الأشياء ، كما أن على أن افكر فيه كوعى اى باعتباره كائنا لا يملك خارجا أو أجزاء ولا أستطيع ان اصل اليه لأنه انا ذاتى ولأن الشخص المفكر والشخص موضوع التفكير يختلطان معا فيه هو • لا يوجد مكان اذن فى الفكر الموضوعى للآخر ولا لتعدد الوعى • واذا كنت أنا مؤسس العالم ــ وهو ما يدعيه البعض ــ فانى لا أستطيع التفكير فى وعى آخر لأنه حينئذ سيكون هو القائم بتأسيس العالم او على الاقل ساكون انا غير مؤسس له بالنسبة لهذه النظرية الأخرى الى العالم • ويرد ميرلوبونتى على هـذه الوجهة من النظر استنادا

(1) Spurling . Op. Cit. p. 40.

الى الخبرة . فقد تعلمنا ان نضع الفكر الموضوعى محل شك وتعلمنا أن نتصل بالعالم والجسم متجاوزين ما يقدمه العلم . فالخبرة بالعالم والجسم لا يستوعبها العلم فجسمى والعالم لا يرتبطان بواسطة علاقة وظيفية مثل التى تقيمها الفيزياء ، بل ان نسق الخبرة الذى يتصلان من خلاله ليس معروضا امامى كى يعبره وعيى المؤسس . فالعالم موجود بالنسبة لى باعتبارى فردا غير مكتمل من خلال جسمى كسلطة فى هذا العالم . وانا استطيع وضع الأشياء من خلال جسمى أو عكسيا وضع جسمى من خلال الاشياء . ولا يتم هذا بواسطة عملية منطقية لتحديد شىء مجهول بواسطة علاقاته الموضوعية ، بل يتم بواسطة عملية واقعية : فجسمى هو حركة نحو العالم وبالتالى فان العالم هو سنده او نقطة ارتكازه « Point d'appui » . ويكتشف الوعى بداخله ، من خلاله المجالات الحسية ومن خلال العالم كمجال لكافة المجالات الأخرى ، عتامة ماض أصيل . فاذا كنت اشعر باصالة الوعى فى ارتباطه بالجسم وبالعالم فان ادراك الآخر وتعدد الوعى لا يشكلان اى صعوبة . فاذا كان جسمى يملك وعيا فلماذا لا تملك أجسام الآخرين وعيا بدورها ؟ وهنا نحتاج الى اجراء تغيرات فى فكرة الجسم وفى فكرة الوعى(١) .

بالنسبة للجسم ، سواء جسمى أو جسم الآخر ، فيتعين علينا أن نميزه عن الجسم الموضوعى الذى تصفه كتب الفسيولوجيا . فلا يستطيع الوعى سكنى هذا الجسم . كما يتعين علينا ان ندرك أنواع السلوك التى تظهر فى الاجسام المرئية دون أن تحتويها هذه الاجسام فى الواقع . اننا فقط بصدد التعرف على الجسم ، هذا البنية الكيمائية او مجموعة الأنسجة ، باعتباره متكونا ابتداء من ظاهرة اساسية للجسم

(1) Merleau - Ponty Phénoménologie de la Perception. Op. Cit, p. 402 - 403 .

لذاته او جسم الخبرة الانسانية ، أو الجسم المدرك الذى وضعه الفكر الموضوعى دون القيام بمصادرة التحليل النهائى(١) .

بالنسبة للوعى فيتعين الا ننظر اليه كوعى مؤسس أو وجود لذاته وانما كوعى مدرك فاعل للسلوك وكوجود فى العالم ، لأن الآخر يستطيع الظهور على قمة الظاهراتى. ويصبح له نوعا من « الامكانية » . وبواسطة التفكير الفينومنولوجى استطيع اعتبار النظرة موجهة الى عالم مرئى وليست فكرا من اجل الرؤية على حد تعبير ديكارت ، ومن هنا يمكن أن توجد بالنسبة لى نظرة الآخر ، ويمكن لهذه الأداة المعبرة التى نطلق عليها اسم « وجه » « ..... visage» ان تحمل وجودا مثل وجودى ويحملها جهازا معرفيا هو جسمى(٢) .

واذا تحولت الى ادراكى الحسى ومررت من الادراك المباشر الى التفكير فى هذا الادراك فاننى أجد فكرا اقدم من فكرى يؤثر على حواسى الادراكية . وليست هذه الحواس سوى علامة على وجوده . وانى افهم الآخر بنفس الطريقة . فلست أملك الا علامة على وعى يهرب منى فى حداثته ، وعندما يلتقى نظرى بنظرة الآخر فاننى أعيد تحقيق وجودى القريب بواسطة التفكير . ولا يعتبر هذا استدلالا من خلال المماثلة « ..... raisonnement par analogie» وقد عبر شيلر الفيلسوف الألمانى الكبير من قبل بطريقة جيدة عن أن هذا الاستدلال يفترض مسبقا ما يقوم بتفسيره . ولذا لا يمكننا اشتقاق وعى الآخر الا اذا قمنا بمقارنة تعبيرات الآخر الانفعالية بانفعالاتى وتم التعرف عليها ، واذا تم التعرف على تضايفات محددة بين حركاتى الايمائية و « وقائعى النفسية » . الا ان هذا غير مجدى حيث ان الادراك الحسى للآخر يسبق هذه الملاحظات ويجعلها ممكنة . ويعطى ميرلوبونتى مثالا بطفل عمره خمسة عشر شهرا : فهو يفتح فمه اذا أخذت وأنا الاعبه أحد أصابعه بين أسنانى وبينت له

(1) Ibid p. 403.
(2) Ibid p. 404.

كانى اعضه . وقد فتح فمه لأنه يعلم فى داخله ان اسنانه وفمه هى أجهزة للعض ، وأسنانى كما يراها فى الخارج قادرة على تحقيق نفس المقاصد . « فالعضة » لها فى الحال معنى ذاتيا متبادلا بالنسبة له . أنه يدرك مقاصده فى جسمه ولما كان جسمى موجودا مع جسمه فهو يدرك بالتالى مقاصدى فى جسمه . ان التضايفات الملاحظة بين حركاتى الايمائية وحركات الآخرين وبين مقاصدى وحركاتى الايمائية تقدم خطا موصلا نحو المعرفة المنهجية للآخر ، وذلك عند فشل الادراك الحسى المباشر ، الا ان هذه التضايفات لا تعلمنى وجود الآخر(١) .

وتقوم علاقة داخلية بين وعى وجسمى كما أحياه وبين جسم الآخر كما أراه من الخارج وتجعل هذه العلاقة الآخر يبدو كاكتمال للنسق . وهنا يقول ميرلوبونتى بضرب من اللقاء بينى وبين الآخر . فالآخر متميز عنى : فما دام يسكن العالم وأنه مرئى ويشكل جزءا من مجالى فهو اذن ليس بذات ego بالمعنى الذى اكونه بالنسبة لنفسى . وعلى عكس سارتر الذى رأى ان الآخر اما ان يكون موضوعا بالنسبة لى فاصبح أنا ذاتا ، أو ينظر الى فيجعلنى الى موضوع بازاءه ويصبح هو ذاتا ، فقد رأى ميرلوبونتى أن جسم الآخر ليس بمثابة موضوع بالنسبة لى كما أن جسمى ليس بمثابة موضوع بالنسبة له . ويمكن للعالم ان يظل قائما بين ادراكى وادراك الآخر ، فالأنا الذى يتولى عملية الادراك ليس له امتيازا خاصا يجعل من ذاتى شيئا غير قابل للادراك ، بل نحن الاثنان لسنا فكرا خالصا ، منغلقين فى تعالينا ، بل نحن وجودات يتم تجاوزها بواسطة العالم ، وبالتالى يمكن لأى منا تجاوز الآخر . ولابد أن نتعلم كيف نجد الاتصال بين وعى وآخر فى عالم واحد . والواقع أن الآخر ليس منغلقا فى منظورى عن العالم ، ذلك ان المنظور ذاته ليس له حدود واضحة وانما هو ينتقل من منظور الآخر والاثنان يتلقاهما عالم واحد نشترك فيه جميعا باعتبارنا ذواتا مجهلة للادراك
« Sujet anonymes de la ....

---

(1) Ibid .

perception . وعن طريق هذا العالم الواحد تنفتح عليه ونعمل فيه كما لو كنا جسما واحدا ، بالضبط كما تعمل العينان كأنهما عين واحدة عن طريق التقاء الصور البصرية الخاصة بكل عين في وجود أفقي واحد وفي عالم واحد(١) . انى اذن اشعر بأن للآخر « جسما » خاصا مماثلا في تكوينه لجسمي ، وقد أهيب بالآخر أن يجيء فيساعدني على القيام بعمل مشترك ، وفي هذه الحالة يكون جسم الآخر قد انضاف الى جسمي ، مكونا كلا واحدا(٢) .

ان الاتصال قائم اذن بيني وبين الآخر في العالم ، وباعتباري أملك وظائف حسية ، اى مجال بصري وسمعي ولمس ، فانا على اتصال بالآخرين باعتبارهم هم ايضا أدوات نفسية . وبمجرد أن يقع بصري على جسم حي متحرك ، فيما يرى ميرلوبونتي ، فالموضوعات المحيطة به تأخذ في الحال طبقة جديدة من المعاني : فلم تعد الأشياء هي ما استطيع أن افعله فقط وانما هي ما يستطيع سلوك الآخر أن يفعله كذلك . وتقوم زوبعة حول جسم الآخر حيث ينجذب عالمي : وهنا لا يكون ملكي وحدي ، فهو لا يوجد فقط بالنسبة لى وانما يوجد بالنسبة لـ س ، اى بالنسبة لهذا السلوك الآخر الذي بدأ يتشكل في العالم . ولم يعد جسم الآخر مجرد نقطة صغيرة من العالم ، بل هو مجال لسياق ما أو « رؤية » معينة للعالم . ويتحقق تعامل في العالم مع الأشياء التي كانت تعتبر حتى هذه اللحظة ملكي وحدى . فيوجد من يستخدم اشيائي المألوفة فاذا تساءلت عنه فانى اجده هذا الشخص الآخر الذي يعتبر ثان بالنسبة لى ، واني اعرفه منذ البداية لأن جسمه الحي

(1) Merleau-- Ponty . Le visible et l' Invisible p. 269 cité

(2) Ibid p. 405.

الشاروني ، مرجع سابق ص ١٣٦

(٣) زكريا ابراهيم : دراسات في الفلسفة المعاصرة ، مرجع سابق ص ٥٥٢

له نفس بنية جسمي . ويقول ميرلوبونتي « انى اشعر بجسمى كقوة قادرة على سلوك معين ومنتمية الى عالم معين ، فانا معطى لذاتى باعتباره ان لدى قدرة استطيع ممارستها على العالم ». وجسمى بالتحديد هو الذى يدرك جسم الآخر ويجد فيه امتداد معجزا لمقاصده الخاصة ، وطريقة معينة للتعامل مع العالم . ولما كانت أجزاء جسمى تشكل مع بعضها البعض نسقا معينا فإن جسم الآخر يشكل مع جسمى كلا واحدا . ويعتبرا وجه وظهر نفس الظاهرة . وهذه الحياة الأخرى هى حياة مفتوحة مثل حياتى التى تتصل بها ، ولا تستهلك فى عدد من الوظائف البيولوجية والحسية ، انها تضيف الى نفسها موضوعات طبيعية عن طريق تحويلها عن مسارها المباشر ، وتبنى لنفسها ادوات وأجهزة وتظهر فى الوسط بواسطة الموضوعات الثقافية(١) .

وتبدو المشاركة بين الذات والآخر بصورة أوضح فى « الحديث » العادى ؛ فإن مجرد حديثى مع الآخر هو بمثابة اتصال حقيقى يتم بيننا عن طريق ضرب من المشاركة الفعلية . والحق أن « الحوار » هو بطبيعته عملية ثنائية تلتقى فيها الذات مع الآخر فتتقابل افكارها فى « وسط مشترك » ويتألف من حديثهما « وجود مشترك » أو صورة من صور « المعية » وليس تبادل الحديث مجرد صراع بين أفكار ، وانما هو فى البداية تداخل وتفاهم ومشاركة بيد ان الكوجيتو هو الأصل فى كل صراع بين الذوات : فان الذات لا تشتبك فى حرب مع غيرها ، اللهم الا بعد ان تكون قد ادركت افكار غيرها باعتبارها افكارا معادية . والصراع بهذا المعنى يفترض مشاركة اولية ، أو ضربا من الاتصال الأصلى فيما بين الذوات(٢) . ويقول ميرلوبونتي فى هذا الصدد : « يوجد بالتحديد

---

(1) Merleau - Ponty . Phénoménologie de la Perception. Op. Cit . p. 406 - 7 .

(٢) زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، مرجع سابق ص ٥٥٢

موضوع حضارى يلعب دورا اساسيا فى الادراك الحسى للآخر ، ذلك هو اللغــة Le language »(١) .

ان الادراك الحسى للآخر ووجود عالم للتواصل بين الذوات لا يشكل اى مشكلة سوى بالنسبة للبالغين ، أما الطفل فيعيش فى عالم يعتقد انه متاح بالنسبة لكل من يحيطون به ، أنه لا يعى ذاته ولا الآخرين كذاتيات منعزلة ، ولا شك لحظة فى اننا جميعا ، وهو معنا محدودون بوجه نظر معينة عن العالم . لذا فانه لا يخضع افكاره ولا كلامه للنقد . فانه لا يملك بعد العلم الخاص بوجهات النظر . ويرى بياجيه أن الطفل ينظر الى البشر باعتبار ان رؤوسهم فارغة منكبين على عالم وحيد يحدث فيه كل شىء ، حتى الأحلام ، حتى الفكر ، ما دام لا يتميز عن الكلمات . ان الآخرين هم النظرات التى تفحص الأشــياء ، ولهذه النظرات وجود مادى بالنسـبة لى الى الحد الذى يجعله يتساءل كيف لا تتحطم النظرات عند التقائها(٢) . واذا كان بياجية قد جعل ادراك الآخر والعالم ـ الذى يتحقق فيه تواصل الأفراد ـ قاصرا على الطفل ، من حيث ان الطفل يعيش فى عالم لا يرتاب فيه أن الآخرين موجودون وحيث لم يتحقق فيه بعد من الكوجيتو حيث يبدأ الصراع بين الذوات ، فان ميرلوبونتى يرى ان هــذا الصراع لا يمكن ان يبدأ كما لا يمكن للوعى ان يرتاب فى حضور الذوات الغريبة التى ينكرها ، الا اذا كان هناك من قبل وسط مشترك ، اى ولوجود نوع من الاتصال الأصلى بين الأنا والآخر ، ذلك الاتصال الذى نتذكره طن عالم الطفل(٣) .

حقــا ان الصراع يبدأ مع الكوجيتو ، وكل وعى يبحث عن موت الآخر ، على حد تعبير هيجل الا ان الصراع كى يبدأ والوعى كى يشك

(1) Mereau p Ponty Phénoménologie de la Perception. Op. Cit. p. 407.

(2) Paget. La représentation du Monde chez L,enfant Cité par Ibid p. 408.

(٣) الشاروني ، مرجع ص ١٣٧

في الوجود الأجنبي الذي يرفضـه يحتاج فيما يرى ميرلوبونتي الى وسط مشترك حيث كانت توجد مشاركة أوليـة سابقة بين الذوات وتتمثل اساسا في عالم الطفل .

الا أن ميرلوبونتي يعلم ان الآخر ليس هو مجـرد سلوكة أو حديثه ، فحزن الآخر او ثورته لا يحملان نفس المعنى بالنسبة لي ، كالمعنى الموجود بالنسـبة له . فبالنسبة له هي مواقف يعيشها ، أما بالنسـبة لي فهي مواقف تحدث أمامي . واذا استطعت بدافع من المحبة ان اشـارك في هـذا الحزن أو هـذه الثورة ، فانه يبقى حزن الصديق وثورته . وهو هو يتألم لأنه فقد زوجته أو هو في ثورة لأن شخصا سرق ساعته ، وانا أتالم لألم صديقي واثور لثورته ، من هنـا فان المواقف لا تتطابق . واذ يحاول وعي كل منا ان يبني من خلال موقف الآخر موقفا مشتركا حيث يحدث اتصـال ، الا ان كلا منا يحاول في الواقع ان يقيم هـذا العالم « الوحيد » unique من أعماق ذاتية . ان الصراع لا يبدأ لمجرد انى أبدأ في التفكير في الآخر ذلك أنه موجود منذ كنت أحاول أن أعيش حياة الآخر ، في التضحية على سبيل المثال(١) .

بيد أن القول بأن الوجود مرادف للمعية ، أو المشاركة (بوجه ما من الوجوه) لا يعني اننا ننفذ بعضنا في صميم البعض ، ولا يستلزم – بالتالي – انكار ما في الحياة الانسانية من « أصـالة » تجعل لكل فرد منا سره الخاص الذي قلما ينفذ اليه الآخرون والحق اننا حتى اذا نظرنا الى « الحب » نفســه ، فاننا لن نجد صعوبة في ان نتحقق من أنه يقين ومخاطرة معا أو ثقة ومجازفة في وقت واحد . صحيح ان من شان كل موجود أن يفهم نفسه ويفهم الآخرين ، ولكن احدا لا يمكن أن يكون شفافا بالنسبة الى نفســه ، كما أن أحداً لا يمكن أن يزعم أن الآخرين « شفافون » بالنسبة اليه . واذا كان « حضوري امام نفسي » هو الذي يحدد وجودي ،

(1) Merleau - Ponty . Phénoménologie de perception On. Cit. p. 409

ويجعل وجود الآخرين ممكنا بالنسبة لي ، فان هـذا « الحضور » نفسه هو الذي يخرج بي عن ذاتي ويقذف بي الى الآخرين وهكذا نرى ان ميرلوبونتي يعلق أهمية كبرى على تلك « المعيه » الوجودية التي تتحقق بين الذوات ، حينما تتم عملية المواجهة بين الحريات . او حينما تشعر كل ذات بأن عليها ان تفصل في وجودها ، لا في اغوار وجـود باطني عميق ، او في قراره ذاتيه دفينة شخصية ، بل في سـياق تاريخ انسـاني ذي علاقات معقدة متشابكة(١) .

ان عدم وجود علاقة تبادل réciprocité بين الذات والآخر تعني لدى ميرلوبونتي عدم وجـود الذات الأخرى ، ذلك ان عالم أحدهما يحتوي عالم الآخر ، فيشعر الآخر انه مغترب لصالح الأول . وهـذا ما يحدث في حالة فردين ارتباطا بعلاقة حب غير متساوية بين الطرقين : فأحدهما ملتزم بهذا الحب ويضع حياته كلها فيه بينما يظل الآخر حرا ، فليس الحب بالنسبة له سـوى طريقة محتملة للحياة . فيشعر الأول حينئذ بتسرب حياته وحريته في حرية الآخر الكاملة التي تواجهه . وحتى اذا ما أراد الثاني بدوره ، من منطلق الوفاء بالوعود التي قطعها على نفسـه او من منطلق الكرم ، ان يضع نفسـه في مصاف الظواهر البسيطة في حياة الأول وينظر الى نفسـه من خلال عيون الآخـر فان هـذا يحدث عن طريق توسيع لحياته الخاصة ، وهكذا يقوم بنفي تساويه مع الآخر فرضـا وهو ما أراد توكيده بالفعل . فلابد لكل واحد منا ان يعيش المشاركة او المعية . فاذا لم يكن اى منا يشكل وعيا مؤسسا فاننا سنتساءل لحظة الاتصال بيننـا وايجاد العالم المشترك من الذى يتصل بمن ولمن يوجد هـذا العالم ؟ فاذا ما حدث الاتصـال بين شخص وآخـر وكان العالم الذي يجمعهما لا يشكل كلا واحدا فان الاتصـال سيتحطم من جديد وسيتحرك كل واحد منهما في عالمه الخاص مثل اثنين من اللاعبين يقع ملعب كل منهما على

---

(١) زكريا ابراهيم ، دراسـات في الفلسفة المعاصرة ، مرجع سـابق ص ٥٥٣ – ٥٥٤

مبعده مائة كيلو مترا من ملعب الآخر . بل ان اللاعبين فى موقف افضل لانهما يستطيعان الاتصال هاتفيا او كتابيا لايصال قرارتهما مما يشير الى كونهما منتمين الى عالم واحد . بينما لا توجد أرضية مشتركة بينى وبين الآخر ، ذلك ان وضعى داخل عالمى ووضع الآخر داخل عالمه يشكل تعاقبا . فبمجرد أن يوجد الآخر ويقع نظره على ويدخلنى فى عالمه فانه يسلبنى جزءا من كيانى ، وانا لنعلم جيدا انى لا أستطيع استرداده سوى عن طريق اقامة علاقات مع الآخر ، ان اجعل الآخر يتعرف على بحرية . ان حريتى تتطلب نفس الحرية للآخرين(١) .

ان ميرلوبونتى يصل الى وجود الآخر كما قلنا عن طريق السلوك كما يصل اليه عن طريق الكوجيتو . فعند ميرلوبونتى ليس «الأنا» وعيا فحسب او موضوعا فحسب وانما هو وعى وموضوع معا ، او هو وعى وموضوع يتلاقيان ويتقاطعان . وليس معنى التقاطع ان يوجد الموضوع ونقيضه اعنى الوجود لذاته والوجود للآخر وانما ان يكون ثمة وجود يشتمل عليهما وبحيث تلتقى الانا والآخر ويعملان معا كانهما جسم واحد(٢) . يقول ميرلوبونتى : « لا يمكن أن نوضح هذا التقاطع Chiasma بواسطة حد ما هو لذاته ، وحد ما هو فى ذاته . وانما يلزم القول بعلاقة بالوجود تتم داخل الوجود - وهذا ما كان يسعى اليه سارتر فى نهاية الأمر »(٣) . فما دمت نشأت ووجدت طبيعى وأمامى عالم طبيعى فاننى أستطيع أن أجد فى هذا العالم انماطا أخرى من السلوك تتشابك مع سلوكى . الا انى ما دمت نشأت ووجدت ان وجودى له فعالية ومعطى لذاته فانه يظل على الدوام متجاوزا الافعال

---

(1) Merleau - Ponty. Phénomtnologie de la perception. Op. Cit. p. 410.

(٢) الشارونى ، مرجع سابق ص ١١٢

(3) Merleau - Ponty. Le Visibde et 1,Invisible p. 268 Cité Par الشارونى ، مرجع سابق ص ٢١٢

التي يريد الالتزام بها والتى لا تزيد عن كونها ما قام هو بتشكيله ، اى حالات خاصــة لعموميته التى لا يمكن تجاوزها . وهــذه الخلفية للوجود المعطى هى ما يلاحظها الكوجيتو : فكل تاكيد وكل التزام وكل نفى ايضا، وكل شك يأخذ مكانه فى مجال مفتوح من قبل ، ويؤكد وجود آخر يلمس ذاته قبل القيام بأى افعال يفقد فيها احتكاكه بذاته . ويبدو هــذا الآخر الشاهد على كل اتصــال ، والذى بدونه لا يقوم اى اتصــال كأنه يقف فى طريق حل مشــكلة الآخــر . وهنــا يوجــد ما يسمى احادية معاشــة « un solipsisme vécu » لا يمكن تجاوزهــا . فمما لا شــك فيــه انى اشــعر بأنى لســت مؤسســا للعــالم الطبيعى ولا للعــالم الثقــافى : ففى كل ادراك حسى وكل حكــم اقوم بالاســتعانة بوظائفى الحسية أو علاقاتى الثقافية غير المملوكة لى فى الواقع . وهنا يتساءل ميرلوبونتى كيف اجد داخل مجالى الادراكى موقعا للذات أمام الذات ؟ انقول ان وجود الآخر هو واقعة بسيطة بالنسبة لى ؟ انها فى كل الأحوال واقعة موجودة من أجلى ، ولابد أن تتناسب مع عدد احتمالاتى وأن تفهم أو توجد بطريقة ما من خلالى حتى تكون لها قيمة كواقعة(٢) .

أن ما هو معطى فى العالم باعتباره أوليا ليس هو الذات ، ذلك ان الذات تتأسس بواســطة الخبرة السابقة عن التفكير ، وانما ما هــو معطى هو مجال الخبرة كما ذكرنا من قبل ، وهو مجال فنومنالى . وادراكنا لكل من الذات والآخر يشتق من هــذا المجال للخبرة ، وتعتبر الذاتية المتبادلة كامنة فى هذا المجال للخبرة . الا ان هــذا لا ينفى وجود شىء خاص بى فى مجال خبرتى ، ذلك انها « خبرتى أنا » ولا أستطيع غيرى ان يحوزها . وهو ما أطلق عليه ميرلوبونتى الأحادية المعاشــة ، ان الذى يؤسس خبرتى وخبرة الآخرين هــو مجال الخبرة ومن خلفه

---

* تعنى أن الأنا وحدة هو الموجود والفكر لا يدرك سوى تصوراته .

(1) Merleau-Ponty. Phénoménologie de la perception, Op. Cit p. 411.

العالم كأفق دائم لكل خبرة . وتوجد الذاتية المتبادلة لأن الخبرة تتفتح على عالم مشترك . واذا فهمنا الخبرة بالمفهوم الفنومنولوجى فسوف نجدها مفتوحة أساسا : انها تختلط بكافة خبراتى لتخلق بنيات وانماطا وتختلط بخبرة الآخرين لتخلق معان ذاتية متبادلة ولتؤسس الاتصال . اننا نتشارك فى ادراكنا لنفس الأشياء ونتشارك فى الزمان والمكان وفى نفس العوالم الطبيعية والانسانية(١) .

ويدلل ميرلوبونتى على خبرتى بوجود الآخر بواسطة ما قاله من قبل عن التفكير . فالتفكير لابد ان يعطينا بطريقة ما هو خارج اطاره l'irréfléchi.. ، والا ما وجدنا ما نعارضه به ، ولما اصبح مشكلا بالنسبة لنا . وبالمثل لابد لخبرتى أن تعطينى بطريقة ما الآخر ، لأنها اذا لم تفعل لما استطعت الحديث عن الوحدة أو العزلة .. soalitude ولما استطعت ان أعلن امكانية الوصول الى الآخر . أن ما هو صحيح وصادق منذ البداية هو انفتاح التفكير على ما هو خارجه وجعله موضوعا للتفكير ــ وبالمثل اتجاه خبرتى نحو خبرة الآخر ، تلك الخبرة التى لا يوجد ما ينازعها فى افق حياتى حتى لو كانت المعرفة التى لدى عنها غير كاملة . ويوجد بين المشكلتين اكثر من موضع للمقارنة ، ففى الاثنين يتعلق الأمر بكيفية وضع نقطة ما خارج ذاتنا والحياة خارج اطار الفكر . اى كيف يتسنى لى أنا الشخص الذى يقوم بالادراك ، ومن هنا أيضا اؤكد ذاتى كذات عامة ، كيف أستطيع ادراك آخر يسلبنى فى نفس اللحظة هذه العمومية ، ان الظاهرة الرئيسية التى تؤسس ذاتيتى والتعالى الموجود لدى فى اتجاه الآخر تتمثل فى كونى معطيا لذاتى . انى معطى تعنى انى اجد نفسى منذ البداية فى موقف وانى ملتزم فى عالم فيزيقى واجتماعى وانى معطى لذاتى تعنى أن هذا الموقف ليس غائبا على بالمرء ولا يوجد أبدا حولى كضرورة غريبة عنى ، فلست منغلقا كشىء بداخل علبة . وحريتى ، وهى تلك القدره الأساسية التى املكها كى اكون

---

(1) Spurling. Op. Cit. p. 41.

ذاتنا أمام كافة خبراتى لا تتميز عن دخولى فى العالم . فان اكون حرا ، وان استطيع الاحتفاظ بذاتى دون ردها الى اى شىء أحياه ، وان احتفظ فى مواجهة كل موقف بقدره على الانسحاب يعتبر قدرا بالنسبة لى ، قدرا ترسخ فى اللحظة التى انفتح فيها مجالى المتعالى ، حينما نشأت كوجهة نظر وكمعرفة وحينما القى بى فى هـذا العالم(١) .

وفى مواجهـة العالم الاجتماعى استطيع دائما استخدام طبيعى الحساسة ...... sensible، فاغلق عينى ، واذنى واعيش غريبا عن المجتمع ، والتعامل مع الآخر ومع الاحتفالات ومع المبانى الأثرية باعتبارها ترتيبا بسيطا للألوان والضـوء . وهكذا اسـلبها من معناها الانسانى . وفى مواجهة العالم الطبيعى استطيع دائما ان الجأ الى الطبيعة المفكرة واتشكك فى كـل ادراك حسى علـى حـدة . وهنـا يقـوم صـدق الأحادية . وكل خبرة سـتظهر دائما امامى كخاصـية لا تسلب عموميـة وجودى ، ولدى دائما ، كما كان يقول مالبرانش ، الحركة التى تتيح لى الذهاب الى ابعد . ولكنى لا استطيع الفرار من الوجود الا الى الوجود ، فمثلا انا افر من المجتمع الى الطبيعة أو اهرب من العالم الواقعى الى عالم متخيل قائم على بقـايا العـالم الواقعى . ان العـالم الفيزيقى والاجتماعى يعمل دائما باعتباره مثيرا لكافة استجاباتى سـواء كانت ايجابية ام سلبية . ولا اضع هـذه الادراكات موضع شـك الا لمصلحة ادراكات اكثر صدقا تصححها ، فاذا كنت استطيع نفى كل شىء فلكى أؤكد وجود شىء بشكل عام ، لذا نقول ان الفكر هو طبيعة مفكرة ، تاكيد للوجود من خلال نفى الموجودات . انى استطيع اقامة فلسـفة احادية ، فيما يرى ميرلوبونتى ، ولكنى عندما افعل ذلك فانا افترض مجتمعا من البشر المتحدثين واتوجه اليهم(١) .

ان ميرلوبونتى يلاحظ التعارض بين الأنا والآخر ، وكما سجله فى « فنومنولوجيا الادراك الحسى » فقد سجله أيضا فى العمل الذى

(1) Merleau - Ponty. Phénoménologie de la Perception Op. Cit. p. 412 - 413.

(2) Ibid p. 413.

نشر بعد وفاته وهو « المرئى واللامرئى » وهو يرى فيه ان الآخــر فى حالة وجوده يجعلنى لا استطيع بحكم تعريفه ان أمكث فية أو اتطابق معه أو أعيش حياته :. فانى لا اعيش سوى حياتى انا · فاذا كان الآخر موجودا فانه لا يصبح بالنســبة لى ابدا وجودا لذاته بالمعنى المحدد والمعطى الذى اكونه بالنسبة لنفسى · وحتى لو جعلتنى العلاقة التى تربطنا اشعر انه « هو ايضا » يفكر وان « له هو ايضا » موقفه الخاص ، فأنا لست هــذا الفكر مثلما اكون فكرى الخاص ، ولا املك هــذا الموقف مثلما أملك موقفى الخاص · ان حياة الآخر كما يحياها ليست بالنسبة لى خبرة حادثة او ممكنة انها خبرة ممنوعة او مستحيلة ، ويتعين ان تظل كذلك اذا كان للآخر ان يظل هو الآخر · انى اتمسك فى الظاهر فقط بخبرتى ـ وجودى لذاتى ووجودى للآخر ـ واحترم الأصالة فى وجود الآخر لذاته ووجوده بالنسبة لى · الا انى لست فى الواقع بصدد ثنائية : وجود لذاته ووجود للآخر وانما بصدد نسق ذو اربعة حدود : وجودى لذاتى ووجودى للآخر ، ووجود الآخر لذاته ووجوده بالنسبة لى(١) ·

ان ميرلوبونتى يعلى من شــأن الوجود الانسانى ووجود الآخــر كشريك فى هــذا العالم الانسانى المتبادل بيننا · والفيلسوف ذاته فى اعتكافه التأملى لا يتخلف عن اخذ الآخرين معه لأنه تعلم ، فى ظلام العالم ، ان يعامل الآخرين دائما كرفقاء .. consortes وعلمه كله قائم على مثل هــذه المعطيات · ان الذاتية متبادلة تنكشف كمعرفة لذاتها والآخــر ، وبهذه الصــفة تكون ذاتية متبادلة · وبمجــرد ان يتجمــع الوجود ويلتزم فى شكل سلوك فانه يقع تحت الادراك الحسى ، ومثل اى ادراك حسى فانه يؤكد اشــياء تتجاوز ما يراه · فعندما اقول انى ارى منفضة السجائر وانها هنا فانى افترض تطورا للخبرة تذهب الى اللانهائى، وهكذا التزم بمستقبل ادراكى كامل · وبالمثل عندما اقول انى اعرف شــخصا معينا وانى احبه ، فانى اقصد من وراء صفاته خلفية لا تنتهى

(1) Merleau - Ponty . Le Visible et l'Invisible . Paris. Gallimard , 1964 . p. 110 - 111.

قــد تفجر يوما ما الصورة التى أرسمها له · وبهــذا الثمن يوجد بالنسبة لنا اشــياء « وآخرون » ليس من خلال الوهم وانما عن طريق فعل عنيف هو الادراك الحسى ذاته(١) ·

ورتبط الفــرد بالآخــر عن طريق اللغــة ، وتحدث اللغــة من الناحية الاجتماعية فى شكل حوار حيث يدخل فكرى مع فكر الآخــر على خلفية مشتركة · ويقول ميرلوبونتى : « عندما اتحدث أو عندما أفهم فانا اختبر وجود الآخرين بداخلى ووجودى داخل الآخرين ، ويعتبر هــذا الوجود حجر الزاوية فى نظرية الذاتية المتبادلة ، وهكذا يمكننى فهم عبارة هوسرل القائلة بأن الذاتية المتعالية هى الذاتية المتبادلة-»(٢) · وهكذا يتبين لميرلوبونتى انه يوجد فى المشاركة بين الذوات أو المعية قنطرة تربط بين الذاتية الموضوعية واســاس محتمل لفنومنولوجيا لاذاتية من خلال الذاتية المتبادلة(٣) ·

علينا اذن اعادة كشف العالم الاجتماعى بعد كشفنا للعالم الطبيعى، ليس باعتباره موضوعا ضمن الموضوعات الأخوى وانما كمجال دائم أو بعد من ابعاد الوجود : فانا استطيع أن استدير عنه ولكنى لا أستطيع ان أكف عن كونى فى موقف بالنسبة له · ان علاقتنا بالعامل الاجتماعى مثل علاقتنا بالعالم أكثر عمقا من اى ادراك او أى حكم · ومن الخطأ ان نضع انفسنا فى المجتمع كموضوع ضمن الموضوعات الأخرى كما انه من الخطأ أن نضع المجتمع داخلنا للفكر · ويتمثل الخطأ من الناحيتين فى معاملة العامل الاجتماعى.... Le social كموضوع ، فلابد ان نرجع الى العامل الإجتماعى الذى نحتك به بمجرد وجودنا والذى نحمله مرتبطا بنا قبل أي اسقاط ،

---

(1) Merleau - Ponty. Phénoménologie de la Perception. Op. Cit. p. 415.

(2) Merleau - Ponty . Signes. Op. Cit, p. 121.

(3) Spiegelburg . Op. Cit p. 557.

فالوعى الموضوعى والعلمى بالماضى وبالحضارات مستحيل اذا لم اتصل بهـا عن طريق مجتمعى وعالمى الثقـافى ، وعن طريق افاق المـاضى والحضارات ذاتها اذا لم أجد فى حياتى البنيات الأساسية للتاريخ (١) . ان الآخرين لا يوجدون كما راينـا فى الطفولة والجنس والحب واللغـة والثقافة فحسب ، بل اننا نفهم نسق الآخرين بشكل أكثر تحديدا وبسهولة أكبر وفى داخل موقف تاريخى اجتماعى سيامى ، وفى اتصالنا بالماضى وبالحضـارات .

ويبحث المؤرخ والفيلسوف عن تعريف موضوعى للطبقة أو للدولة : هل تقوم الدولة على اللغة المشتركة ام على تصورات بالنسبة للحياة ؟ هل تقوم الطبقة على ارقام الدخل ام على وضعها بالنسبة لدائرة الانتاج ؟ ونحن نعلم فيما يرى ميرلوبونتى ان هـذه المحكات لا تتيح فى الواقع معرفة ما اذا كان الفرد ينتمى الى دولة ام الى طبقة ما . ففى كـل الثورات يوجد المتميزون الذين ينضمون الى الطبقة الثورية والمضطهدون الذين يدينون بالولاء للمتميزين . وكل دولة تضم خائنوها ، فلا الدولة ولا الطبقة هى نكبة تهاجم الفرد من الخارج كما انها ليست بقيم يضعها الفرد فى الداخل . وانما هى انماط من المشاركة نستدعيها . وفى فترات الهدوء توجد الدولة والطبقة كمثيرات لا أتوجه اليها سـوى باجابات شاردة أو مشوشة لأنها كامنة ويحول الموقف الثورى أو الموقف الذى تواجه فيه الدولة خطرا قوميا الروابط السابقة على الوعى التى كانت تربطنى بالدولة أو الطبقة الى مواقف واعية ، ويصبح الالتزام الضمنى بالدولة التى كانت حتى اللحظة مجرد شىء يعيشـه المرء التزاما مكشوفا وظاهرا . الا أنه يبدو أمام ذاته باعتباره سابقا على القرار(١) .

وكما تثير العلاقة بالآخـر موضوعات عديدة اجتماعية وسياسـية

(1) Merleau - Ponty. Phénoménologie de Perception. Op. Cit. p, 415.

(2) Ibid , p. 417.

ونفسية فانها تثير بنفس الدرجة من الأهمية الوعى بالموت • فالخبرة الوحيدة التى تقربنى من وعى اصيل بالموت هى الخبرة بالآخر • فأنا اشعر بتهديد الأخر لي عندما استمر فى الشعور بذاتيتى فى اللحظة التى تحولنى فيها نظرة الآخر الى موضوع • وأنا لا أحوله الى حالة العبودية الا اذا ظل حاضرا امامى كوعى وكحرية فى اللحظة التى أنظر فيها اليه كموضوع، فالوعى بالصراع ممكن فقط من خلال العلاقة المتبادلة والعامل الانسانى المشترك بيننا • واننا لا ننفى وجود كل منا للآخر الا بعد ان يعرف كل منا الآخر كوعى • ويتابع ميرلوبومنتى هيجل فى نظرته للموت وللآخر ويتبنى آراءه بخصوص الصراع وجدل السيد والعبد وذلك فى أحد مقالات كتابه « المعنى واللامعنى » •

ان الآخر ضرورى واساسى بالنسبة لى : فانا لا استطيع ان اكون حرا بمفردى ، ولا ان اكون وعيا بمفردى ، ولا أن اكون انسانا بمفردى • وهذا الآخر الذى كنت اجد فيه خصمى منذ البداية هو بالفعل خصمى لانه أنا ذاتى • انى أجد نفسى فى الآخر ، كما اجد الوعى بالحياة داخل الوعى بالموت • ذلك لكونى منذ البداية هذ الخليط من الحياة والموت، من العزلة والاتصال فى اتجاه نحو الحل • وكما يتم تجاوز الوعى بالموت فان السيطرة والسادية والضعف يدمر بعضها البعض ، وفى النزال الدائر بين أنماط الوعى أو بين الأخوة الأعداء فان نجاح احدهما فى اصابة الآخر لن يسفر عن شىء • لن يوجد مكان لكراهية الآخر أو تأكيد الذات الذى هو مبدأ الصراع • ان الذى يطور وعيا أكثر دقة من خلال الموقف الانسانى ليس هو السيد لانه يجهل خلفية الوجود والاتصال الذى يلعب عليه يأسه وكبرياءه ، وانما هو العبد الذى يخاف حقا والى يعدل عن الفوز بواسطة السلاح ، وهو وحده الذى لديه الخبرة بالموت لأنه الوحيد الذى يملك حبا للحياة • ان السيد يريد ان يوجد لذاته فقط ولكن فى الواقع هو يبحث عن الاعتراف به كسيد من جانب الآخرين • انه اذن ضعيف فى قوته • والعبد يقبل أن يكون للآخر ، ولكنه يريد الحفاظ على حياته بهذا الثمن ، يوجد اذن قوة

ما فى ضعفه هـذا . ولكونه يعرف اكثر من سـيده القواعد الحيوية للانسـان فانه هو الذى سـيحقق السـيادة الوحيدة الممكنة : ليس على حسـاب الآخر وانما على حسـاب الطبيعة . لقد اقام حيـاته فى العالم بطريقة اكثر صراحة من سـيده ولذا فانه يعلم اكثر منه ما يعنيه الموت ، فقد جرب القلق ، وعن طريقه يصبح الوجود الانسـانى تاريخا ويمكن للقرارات المتتالية للانسـان أن تتركز فى فعل واحد يلتقى من خلاله اشكال الوعى . ان الله يجعل من نفسـه انسـانا او ان الانسـان يجعل من نفسـه الها(١) .

وبينما تبقى تناقضات الوجود لذاته والوجود للآخر دون حل لدى سارتر فان هيجل يحول الموت الى حياة ويرى ان حقيقة الموت والصراع ما هى الا مرحلة النضج التى يتخطى عن طريقها التاريخ تناقضاته كى يحقق فى العلاقة الحية بين البشر وعد الانسانية الذى كان يظهر فى الوعى بالموت والصراع مع الآخر . واذا كان هيجل قد كف عن تشاؤمه فى هـذا الانتقال الى التاريخ فان ميرلوبونتى بدوره يحل المشـكلة عن طريق ارادة الحيـاة . فسـواء كنا بصدد جسـمى أو العالم الطبيعى أو المـاضى أو الميلاد أو الموت فان الموضوع يتمثل فى معرفة كيف أستطيع أن اكون متفتحا على ظواهر تتجاوزنى ، الا انها لا توجد الا بقدر ما أتناولها وأحيـاها .

ويرى ميرلوبونتى ان الاتجاه المثـالى **L'idéalisme** الذى يجعـل الخارج مباطنا بداخلى ، والاتجاه الواقعى **Le réalisme** الذى يقـوم باخضاعى لحركة سببية ، يزيفان الروابط الدافعية القائمة بين الخارج والداخل ويجعلاها غير مفهومة . فان ماضينا الفردى على سـبيل المثال لا يمكن أن يكون معطيا لنا بواسـطة الحياة الفعالة لحـالات الوعى أو بواسـطة آثار عقلية **traces cerébrales** ولا بواسطة وعى

---

(1) Merleau—Ponty. Sens et non — Sens . Paris Les Editions Nagel 1966, p. 118 - 119.

بالمـاضى يؤسسه ويصل اليه فى الحـال . ففى الحالتين ينقصنا معنى المـاضى ، لأن المـاضى سيكون بالنسبة لنا قـد اصبح حاضرا . فاذا كان لابد للماضى ان يوجد بالنسـبة لنا فلا يتسنى هـذا سـوى عن طريق وجود غامض يسبق اى استدعاء واضح ، اى يونجد باعتباره مجالا نتفتح عليه . لابد اذن ان يوجـد ـ المـاضى ـ بالنسبة لنا فى اللحظة التى لا نفكر فيه وان تسجل استجابتنا على هـذه الكتلة المعتمة . وبالمثل اذا لم ادرك العالم كمجموعة من الأشـياء والشيء كمجموعة من الخصائص فلن يكون لدى اى يقين وانما مجرد احتمالات ، ولن يكون لدى واقع يتعذر الاعتراض عليه وانما مجـرد حقائق مشروطة . فاذا كان المـاضى والعالم موجودين فلابد ان يكونا مباطنين من حيث المبدأ ـ فلا يمكن ان يكونا سـوى ما اراه ورائى ومن حولى ـ وفى نفس الوقت متعالين من حيث الواقع ـ فهما موجودان فى حيـاتى قبل ظهورهما كموضوعات لأفعالى المقصودة(١) .

ويلتقى لدى ميرلوبونتى النمط الوجودى للعالم الاجتماعى بكافة موضوعات التعالى . فميلادى وموتى لا يمكن أن يكونا موضوعات للفكر بالنسبة لى . فباعتبار انى قائم فى الحياة ، مستندا على طبيعتى المفكرة ، مرتبطا بهذا المجـال المتعال الذى ينفتح منذ ادراكى الأول ، وحيث يعتبر كل غيـاب الوجه الآخـر للحضور وكل صمت هو شكل من اشكال الوجود الصاخب فانى املك من حيث المبدأ نوعا من الوجود فى كل مكان ubiquité كما املك الأبدية ، واحس أنى معطى لتيار لا ينتهى من الحياة التى لا استطيع التفكير فيها ، سـواء بدايتها او نهايتها . فانا الحى الذى افكر فيه ، وهكذا يوجد دائما ما يسبقها وما يستمر بعدها . الا أن هذه الطبيعة المفكرة التى تخنقنى كوجود تفتح امامى العالم من خلال منظور ما ، واتلقى معها احساس باحتمالى وقلق لأن هناك ما يتجاوزنى بحيث انى اذا لم افكر فى موتى فانى اعيش فى جو الموت بشكل عام .

---

(1) Merleau-Ponty. Phénoménologie de la Parception, Op. Cit. p. 417 - 18.

توجد اذن ماهية للموت قائمة فى افق افكارى . ولما كانت لحظة الموت هى بالنسبة لى ذلك المستقبل الذى لا اجتازه حاليا ، فانى على ثقة بانى لا احيا وجود الآخر بالنسبة لذاته . الا أن كل آخر يعيش بالنسبة لى باعتباره وسطا من المشاركة او المعية التى يتعذر رفضها ، وهكذا يكون لحياتى جو اجتماعى كما أن بها طعم الموت(١) .

ان العالم الحسى والعالم التاريخى هى اذن عوالم متبادلة أو مشتركة intermondes ، ذلك لأنها تعتبر لحظات نتوجه اليها بمجرد اننا نحيا ، هى سجلات يحفظ فيها ما نراه وما نفعله كى تصبح شيئا او عالما أو تاريخا . ان حياتنا لها مناخها . فهى دائما محاطة بما نسميه العالم الحسى او التاريخ الذى هو « النحن » الخاص بالحياة الجسمية « والنحن » الخاص بالحياة الانسانية)٢(.

واذا كنا نموت بمفردنا فيما يرى ميرلوبونتى فاننا نحيا مع الآخرين ، فمن الصورة التى يرسمونها لنا وحيثما يوجدون نوجد نحن ايضا . ان ما يتيح للبطل المعاصر التضحية ليس هو الاعجاب بالموت كما نجد لدى نيتشه ، ولا الثقة باننا نحقق ما يريده التاريخ منا كما نجد لدى هيجل ، هو الوفاء للحركة الطبيعية التى ترمى بنا فى اتجاه الأشياء والآخرين . ان ما احبه ليس هو الموت بل هى الحياة كما يقول سان اكسوبرى Saint Exupéry (٣) . ويعلن ميرلوبونتى اخيرا ان البطل المعاصر ما هو سوى الانسان(٤) .

رابعا ـ الكوجيتو*

لم يكن ميرلوبونتى فى دراسته للوجود لذاته والوجود داخل

(1) Ibid p. 418.
(2) Merleau - Ponty. Le Visible et l'Invisile Op. Cit. 115.
(3) Merleau - Ponty . Sens et non - Sens Op. Cit. p. 329.
(4) Ibid p. 331.

* يطلق على الكوجيتو احيانا لفظ الكينونة واحيانا يستخدم التعبير
=

العـــالم** Etre-au-Monde ليسـتطيع تجاوز الكوجيتو الديكارتى • وإذا كان قد نقد الكوجيتو التقليدى ، وهو ما فعله من قبل كل من شيلر وهيدجـر ، فذلك لمصلحة كوجيتو جديد ، كوجيتووجودى ذو طابع فنومنولوجى ، اذ أن ميرلوبونتى لم يتخل لحظة واحدة عن المقاصـد الأساسية والنهائية التى وضعها هوسرل •

وقـد عرفنا ان الفلسفة الوجودية تبدأ من الكوجيتو الديكارتى وانها تتجاوز هـذا الكوجيتو فى الوقت نفسـه • ويتنـاول هـذا التجـاوز جانبين : فهو من ناحية تجاوز للكوجيتو لأن الأنا أفكر يتحول فى الفلسفة الوجودية وبمقتضى فكرة القصـد الى الأنا أفكـر فى شىء ما ، أعنى فى موضوع تفكيره • وهو تجاوز له من ناحية اخرى لأن الأنا الوجودى لم يعد كما كان الأمر عند ديكارت جوهرا مفكرا ، وانما قد تحول الى أنا جسـمانى • فالكوجيتو الوجودى هو كوجيتو متجسـد(١) •

وقـد تأثر تفكير ميرلوبونتى فى هـذا الموضوع بكل من ديكارت وهوسرل وسـارتر ، فهؤلاء الثلاث قد اهتموا بدراسـة الوعى باعتباره نقطة البداية وأسـاس كل تفلسف ، الا أن ميرلوبونتى مع مشـاركته لهم

= الوجود للدلالة على نفس الشىء • وقد فضلنا التعبير « كوجيتو » لأنه أكثر التعبيرات دلالة ، ولأن ميرلوبونتى نفسـه قد احتفظ به واستخدمه • وقد اخذت الكلمة عن ديكارت الذى اوضحها بعبارته المشهورة « انا افكر اذن أنا موجود » ويقصد بها اثبات الوجود عن طريق الفكر •

** يستخدم الفلاسـفة الفرنسيون تعبيرين : être dans le monde الأول يحمل معنى مكانيا أوسع والثانى يشـير الى أننا être au mode. أحياء • وقد فضلنا ترجمـة الأول « بالوجود فى العالم » والثـانى « بالوجود داخل العالم » ويسـتخدم « الوجود داخل العالم » لبيان اتصالنا الحى بالعالم وليس لمجرد الابتعاد عن المتصور المكانى •

(١) الشارونى : مرجع سـابق ص ٥٣٣

بى اهتمامهم بالوعى الا انه وجد من الصعب تقبل النتائج الفلسفية المترتبة على القول بأولوية الوعى ، اذ ان الوعى سيصبح هكذا منفصلا عن جسمه وعن العالم ، ويصبح المعنى ناتجا للوعى . ان الكوجيتو الحق **véritable** فيما يرى ميرلوبونتى هو كالتالى : يوجد وعى بشىء ما ويوجد الشىء ، اذن توجد الظاهرة . فالوعى ليس اهتماما بذاته او اهمالا لها فهو ظاهر امام ذاته ولا يوجد شىء فيه لا يعلن بطريقة ما عن نفسه ، ولا يعتبر ظهور الشىء امام الوعى وجودا بل هو ظاهرة . وبسبب قيام الكوجيتو الجديد فيما وراء الحقيقية والخطأ فانه يجعل كلا منهما ممكنا . ان المعاش يعاش بواسطتى انا ، وأنا لا اجهل الاحساسات التى اخفيها ، وبهذا المعنى يعلن ميرلوبونتى أن اللاوعى غير موجود . الا اننى استطيع ان احيا اشياء تتجاوز ما اتمثله ، ووجودى لا يرد الى ما يظهر بالضرورة من ذاتى . فيوجد بداخلى احساسات لا اجد لها اسما واشكال من السعادة المزيفة لا استسلم لها بالكامل . ان الاختلاف بين الوهم والادراك الحسى هو اختلاف اساسى ولا يمكن قراءة حقيقة الادراك الا فى ذاتها(١) .

وقد طرح ميرلوبونتى تساؤلاته حول الكوجيتو الديكارتى . فهو اما هذا الفكر الذى تشكل فى عقل ديكارت منذ ثلاثة قرون أو هو معنى الكتابات . وبأى شكل من الأشكال فهو هذا الوجود الثقافى الذى يمتد نحو فكرى أكثر مما يحتويه مثلما يتجه جسمى فى وسط مألوف ليأخذ مساره بين الموضوعات دون ان احتاج الى أن اتمثل بالضرورة هذه الموضوعات . وبينما يحاول الاتجاه الواقعى القاء الضوء على قيام التعالى الفعال والوجود فى ذاته للعالم والأفكار فان ديكارت يرجع الأشياء والافكار الى الأنا ، فالخبرة بالأشياء المتعالية ليست ممكنة الا اذا كنت أحمل انا المشروع بداخلى . وعندما اقول ان الأشياء متعالية فان هذا يعنى انى لا املكها وانى لا ادور حولها فهى متعالية بالقدر الذى اجهلها به والذى اؤكد من خلاله بشكل اعمى وجودها العار(٢) .

---

(1) Merleau - Ponty. Phénoménologie de la Perception. Op. Cit.. p. 342 - 43.

(2) Ibid. p. 423.

وينتقد ميرلوبونتى موقف ديكارت متسائلا . أى معنى فى تاكيدى على وجود شىء أجهله أنا ذاتى ؟ فاذا كان يوجد بعض الحقيقة فى مثل هـذا التوكيد فمرجعها قيامى باستشفاف طبيعة أو ماهية ما يشـير اليه . فمثلا نظرتى الى الشجرة باعتبارها نشـوة صامتة فى شىء مفرد تتضمن تفكيرا معينا يدور حـول الرؤية وتفكيرا يختص بالشجرة ، وهـذا يعنى انى أجد فى هـذا الشىء الموجود فى مواجهتى طبيعة معينة أقوم أنا بصياغة فكرة عنها . ان ميرلوبونتى يجمع فى نظرته تلك بين كل من النزعة التجـريبية والنزعة العقليـة ، فهو لا يرفض العالم لحسـاب الفكر أو العقل كما أنه لا يرفض العقل لحساب العالم ، وفى نفس الوقت لا يقول بأولوية أى منهما على الآخر . فالأشـياء اذا كانت موجودة من حولى فيرجع ذلك الى وجودها بفاعلية لأنى أجهل مثل هـذا الوجود كواقعة . واذا كنت أسـتطيع أن أتعرف عليها فذلك لأن الاحتكـاك بينى وبين الأشـياء قد أيقظ بداخلى علما أوليا يخص كافة الأشـياء ، ولان ادراكاتى الحسـية النهائية المحددة هى اشكال جزئية لقدرة على المعرفة تلازم العالم وتعرضه أمامى بأكمله . وبالاضافة الى تلك الصورة للمعرفة التى نحصل عليها من خلال وصف الذات الواقعة فى العالم يضيف ميرلوبونتى صورة أخرى حيث تقوم الذات ببناء أو تأسيس نفس هـذا العالم . وتعتبر هـذه الصورة أكثر أصـالة عن الأخرى ، ذلك أن التبادل بين الذات والأشـياء القائمة حولها غير ممكن الا اذا سبقه قيـام الذات بايجـاد الأشـياء ووضعها من حولها واستخراجها من خلفيتها الخاصـة . ونفس الشىء ينطبق على أفعال الفكر التلقائى(١) .

وعندما يتحدث ميرلوبونتى عن « الكوجيتو » أو الشعور بالذات فانه لا يتحدث عن كوجيتو فردى ينكشف فيه وجود الذات من خـلال الفكر بل هو يتحدث عن كوجيتو وجودى يكشف لى منذ البداية عن وجودى فى العالم ، ووجودى مع الآخرين . واذن فان العالم ليس هو ما أتعقله ،

(1) Ibid p. 422.

ل هو ما احياه ، وقولى اننى مفتوح أمام العالم انما يعنى اننى اشارك فى هذا العالم دون ان امتلكه ، ودون أن أستوعبه . وعلى ذلك، فان مهمة الفلسفة الحقيقية لا تعدو محاولة الكشف عن العالم ، أو العمل على اعادة النظر اليه . وحينما يكشف المرء عن سر العالم ، فانه يكشف فى الوقت نفسه عن سر العقل ، ان « العالم » هو « اللوغس » الأوحد الذى يسبق فى وجوده كل شىء . واذا كان سارتر قد قال انه قد قضى علينا بالحرية ، فان ميرلوبونتى يقول انه قد قضى علينا بالمعنى ، لأن لكل شىء معنى ، وليس علينا سوى ان نتوصل الى وصف تلك المعانى أو الماهيات(١) .

ويعترف ميرلوبونتى بأن الكوجيتو الديكارتى يقع وراء ما يتمثله باعتباره يشكل موضوع تفكيره ، وله افق للمعنى مكون من كم من الافكار اتت اليه من قراءته لديكارت وأفكار أخرى موجودة لديه ولم يقم بتطويرها بعد . ويقول ميرلوبونتى فى هذا الصدد . « انى انا الذى يقوم باعادة تأسيس للكوجيتو التاريخى ، وأنا الذى يقرأ نصوص ديكارت ويجد فيها حقيقة لا تموت ، وفى النهاية ليس للكوجيتو الديكارتى معنى الا من خلال الكوجيتو الخاص بى ، فلم اكن لأفكر فى شىء ان لم يكن لدى كل ما احتاجه كى أوجده . فانا هو الذى يرسم هدفا لفكرة يتمثل فى استعادة حركة الكوجيتو ، واقوم فى كل لحظة بمراجعة اتجاه فكرى نحو هذا الهدف . لابد اذن لفكرى أن يسبق ذاته وان يكون قد وجد منذ البداية ما يبحث عنه عنه والا ما كان ليفعل . لابد أن اعرف فكرى بأنه تلك القدرة الغريبة الموجودة لديه والتى تدفعه الى الذهاب الى الامام والانطلاق ، وان يجد نفسه دائما داخل نفسه ، وفى كلمة واحدة لابد ان أعرفه باستقلاليته »(٢) .

ويعتبر ميرلوبونتى كل تفكير فى شىء ما وعيا بذاته ، بدونه

---

(١) زكريا ابراهيم : الفلسفة الوجودية ، مرجع سابق ص ١٣١

(2) Merleau-Ponty. phénonénologie de la percèption, Op, Cit. p. 425.

لا يوجد الموضوع ٠ واننا لنجد فى أعماق كل خبراتنـا وكل افكارنا وجودا معينا يتعرف على ذاته فى الحال لأنه معرفة بذاته وبكل الأشياء ٠ وهو يعرف وجوده الخاص ليس بواسطة التحقق منه كواقعة معطاه أو بالاشـتقاق ابتداء من فكره عن ذاته وانما بواسـطة احتكاك مباشر معه ٠ ان الوعى بالذات ما هو الا الوجود الفعال للفكر ٠ ولابد للفعل الذى أعى بواسطته شـيئا ما أن يكون متوقعـا فى اللحظة ذاتها التى يحدث فيها والا فسينهار ٠ ويرى ميرلوبونتى فى سـياق تحليله للكوجيتو الديكارتى اننا اذا انتقلنا معه من الأشـياء الى التفكير فيها فان هـذا يعنى أحد شـيئين ›، الأول : رد الخبرة الى مجموعة أحداث نفسـية تعتبر الأنا بازاءها هو الاسم الشـائع أو السبب المفترض ، وهنا لا نرى كيف يكون وجودى أكثر يقينا من أى شئ آخر ما دام هذا الوجود غير مباشر فى لحظة لا يمكن ادراكها ٠ والشئ الثانى هـو : التعرف فيما وراء الأحداث على مجال ونسـق للأفكار غير مقيد بالزمان أو بأى قيد اخر ، فهو نمط للوجود لا يدين بشئ الى الحديث وانما هو وجود كوعى ، هو فعل عقلى يدرك عن بعد كل ما يهدف اليه ، هو « الأنا أفكر » الذى يصبح بذاته ودون أى اضافة « أنا موجود »(١) ٠

ان النظرية الديكارتية للكوجيتو لابد اذن أن تقودنا منطقيـا الى التاكيد على لا زمانية العقل وعلى الاعتراف بوجود وعى بالأزلية(٢) وينظر الى الأزلية هنا باعتبارها القدرة على الاحاطة بالتطورات الزمانيه والتنبؤ بها لتحقيق مقصد وحيد سيكون هو ذاته تعريفا للذاتية(٣) ٠

---

(1) Ibid p. 428.

(2) P. Lachiéze-Rey. L'Idéalisme Kantien. Paris, Alcan 1932 p. 184 cité par Ibid. p. 426.

(2) P. Lachiéze - Rey. Le Moi et le Monde et Dieu. Paris, Bowin 1938 p. 68 cité par Merleau - Ponty. Phénoménologie de la Perception Op. Cit. p. 426.

ويرى ميرلوبونتى أن نتائج الكوجيتو الديكارتى تحتم علينا اجراء تعديل فيه . فاذا كان الكوجيتو ينبئنى بنمط جديد للوجـود لا يدين بشىء للزمان ، واذا كنت اكتشف ذاتى باعتبارى أحد المكونات العامة لكل وجود أصل اليه ، وباعتبارى مجالا متعاليا دون داخل أو خارج ، فيتعين الا نقتصر على القول بأن عقلى « عندما يتعلق الأمر بشكل كافة موضوعات الحس يعتبر هو آلة سبيوزا »(١) . ذلك أنه ينبغى ألا نضفى قيمة نهائية على التمييز بين الشكل والمـادة . فكيف يستطيع العقل عند تفكيره فى ذاته أن يجد فى التحليل الأخير معنى فى فكرة القابلية للانفعال فيفكر فى ذاته كمتأثر **affecté** . انه لا يفكر فى ذاته كمتأثر ما دام يؤكد من جديد فعاليته فى اللحظة التى يبدو فيها كانه يحد منها ، فاذا كان هو الذى يضع نفســه فى العالم فانه غير موجود ، والوضــع الذاتى **autoposition** ليس وهما . يتعين اذن القول دون اى قيد ان عقلى هــو الله(٢) .

ويرى ميرلوبونتى ضرورة ايجاد طريق وسط بين الأزلية وذلك الزمان المجزء الخاص بالنزعة التجريبية وان نتناول من جديد تأويل الكوجيتو وتأويل الزمان . لقد عرفنا بالتأكيد أن علاقتنا بالاشـياء لا يمكن ان تكون علاقات خارجية كما لا يمكن للوعى بالذات أن يكون تسجيلا بسيطا لاحداث نفسـية . واننا لا ندرك عالمـا ما الا اذا كان هــذا الادراك بمثابة أفكار انا قبل كونها وقائع ملاحظة . يبقى أن نفهم بالتحديد انتماء العالم للذات وانتماء الذات الى نفســها ، هــذا الكوجيتو الذى يجعل الخبرة ممكنة كما يجعل سيطرتنا على الأشـياء وعلى « حالات الوعى » ممكنا كذلك . وسوف نجد حينئذ ان الكوجيتو ليس غريبا عن الحدث ولا عن الزمان

---

(1) Kant, Vebergang, Adiekes . p. 756 cité par Lachiéze-Rey. L'Idéalisme Kantien. p. 464 cité par M - P. Phénomenologie de la perception. Op. Cit . p. 427.

(2) Merleau - Ponty. Phénoménologie de la Perception. Op. Cit. p. 427.

بل هو النمط الأســاسى للحدث والتاريخ ، وتعتبر الأحداث الموضوعية واللاشخصية اشكاله المشتقة ، كما لم يعد اللجوء الى الأزليــة ضروريا ســوى من خلال التصور الموضوعى للزمان(١) . واننا لنتبين من خلال هــذه الوجهة من النظر التى يقدمها لنا ميرلوبونتى ان الكوجيتو الجديد هوكوجيتو زمانى .

والشىء المؤكد فى راى ميرلوبونتى هو أن التفكير ليس موضــوع شــك . والادراك الحسى هو هــذا النوع من الأفعال الذى لا يتضمن فصلا بين الفعــل ذاته والعبارة التى يشــير اليها . فالادراك الحسى والمدرك لهما نفس النمط الوجودى لأننا لن نقدر أن نفصل عن الادراك الحسى الوعى الذى لدية أو الوعى الذى هو عليه للوصول الى الشىء ذاته . ولا يوجد مجال للاحتفاظ بيقين الادراك الحسى مع انكار يقين الشىء المدرك . فاذا كنت أرى منفضة ســجائر بالمعنى المليىء لكلمة أرى فلابد ان توجد منفضة ولا استطيع أن أحول دون هذا التوكيد .

ان ارى يعنى انى أرى شــيئا . ان ارى لونا أحمر يعنى انى ارى لونا احمر موجودا بالفعل . وعندما يقول ديكارت أن وجود الأشــياء المرئية مشكوك فيه بينما رؤيتنا باعتبارها فكرة بســيطة للرؤية ليست موضع شــك فان هــذا الموقف لا يصمد امام النقد . ذلك أن فكــر الرؤية لا يمكن أن يكون لة معنيان . ففى البداية يمكن أن يكون له المعنى المحدد للرؤية المفترضــة اى لدى « انطباع انى أرى » وهنــا نكون ازاء يقين شىء ممكن أو محتمل ، « وفكر الرؤية » **la pensée de voir** يستدعى أن يكون لدينا فى بعض الحالات خبرة برؤية أصيلة أو فعالة يكون فكر الرؤية على شاكلتها ، وحيث يكمن يقين الشىء . فيقين المحتمل ليس ســوى احتمال اليقين وفكــر الرؤية ليس ســوى الرؤية باعتبارها فكرا ، ولن توجد لدينا ما لم تكن الرؤية موجودة فى الواقع . أما المعنى الثانى

---

(1) Ibid, p. 427-428.

«لفكر الرؤية » فقد يكون الوعى الموجود لدينا بصدد قدرتنا المؤسسة « pouvoir constitutant » . ومهما كان الوضع بالنسبة لادراكاتنا الامبريقية التى قد تكون صادقة او كاذبة فانها لا تكون ممكنة الا اذا كان يسكنها عقل قادر على التعرف على موضوعات الادراك المقصودة وتعريفها والمحافظة عليها أمامنا . ولكن اذا كانت هذه القدرة المؤسسة ليست وهما واذا كان للادراك الحسى هو حقا امتدادا بسيطا لدينامية داخلية استطيع التلائم معها ، فان اليقين الموجود لدى عن المقدمات المتعالية للعالم لابد ان تمتد الى العالم ذاته ، ولما كانت الرؤية ليست سوى « فكر الرؤية » فان الشىء المرئى هو ما أفكر فيه والمثالية المتعالية ما هى الا واقعية مطلقة . ويكون من التناقض أن نؤكد فى وقت واحد ـ كما فعل هوسرل عندما اعترف بان كل رد متعال هو رد ايدتيكى ـ على أن العالم مؤسس بواسطتى انا بينما لا استطيع ان اشتق من هذه العملية سوى الشكل والبنيات الأساسية ، لابد أن ارى العالم الموجود يظهر امامى وليس مجرد العالم كفكر والا سوف اجد نفسى ازاء بناء مجرد بدلا من وعى واقعى بالعالم . فلا يمكن اعتبار ضرورة المرور بالماهيات وعتامة الوجودات وقائع تمضى من نفسها ، بل هى تساهم فى تحديد معنى كل من الكوجيتو والذاتية الأخيرة . فأنا لست فكرا مؤسسا و « الانا افكر » لا يكون « الأنا موجودا » اذا لم استطع بواسطة الفكر ان أتساوى مع الثراء الواقعى للعالم وأن اقضى على الزيف(١) .

وهكذا مهما كان المعنى الذى نقبله فان فكر الرؤية ليس مؤكدا سوى اذا كانت الرؤية الفعالة مؤكدة . وعندما يقول لنا ديكارت ان الاحساس بمفرده حقيقى دائما ، وان الخطأ ياتى من التاويل المتعال الذى يعطيه الحكم فانه يقوم هنا بتمييز وهمى : فاحساسى بشىء لا يقل صعوبة عن معرفتى بوجود الشىء أمامى ، والشخص المصاب بهستريا يشعر ، الا أنه يدرى كنه شعوره ، مثلما يدرك الموضوعات الخارجية

---

(1) Ibid, p. 429 - 430.

دون أن يدرك هـذا الادراك . وعندما اكون على العكس متاكدا انى احسست فان يقين الشىء الخارجى يدخل ضمن الطريقة التى يحدث بها هـذا الاحسـاس وينمو امامى . قـد يكون المـا فى السـاق او لونـا أحمر .... يتعين أن يوجد وراء التأويل الذى أعطيه لاحساسـاتى دوافع ، ولا يمكن لهذا ان يحدث الا من خلال بنية هـذه الاحساسات ؛ لذا فمن الممكن القول بأنه لا يوجـد تأويل متعـال كما لا يوجـد حكم لا ينبثق من شكل الظواهر نفسها ـ لا يوجد دائرة للمحايثة او المباطنة ، اى لا يوجد مجال لوجود وعى محض ضد اى خطأ . أن افعـال الذات تملك طبيعة معينة تجعلها تتعالى على ذاتها ولا يوجد ما يسمى العلاقة الوثيقة مع الوعى . فالوعى ما هو سـوى تعال من أوله الى اخره . ليس ذلك التعال الخاضع ـ فاننا سـبق وان قلنا ان مثل هـذا التعـال هو توقف للوعى ـ بل هو تعال نشيط وفعـال(١) .

ويرى ميرلوبونتى انى أتاكد من الرؤية بواسـطة رؤية هـذا او ذاك ، او على الأقل عن طريق ايقاظ مجال بصرى من حولى هو عالم مرئى لا اتاكد منه فى النهاية سـوى عن طريق رؤية شىء بعينة . ان الرؤية هى فعل ، هى ليست عملية أزليـة وانما عملية تتضمن اكثر مما وعدت به ، تتجاوز دائما مقدماتها ولا تحتوى بداخلها سـوى انفتاحى الأول على مجال من التعاليـات transcendances . أن ما اكتشفه هو أن الكوجيتو ليس المباطنة النفسـية أو تاصل كل الظواهر مع « حالات خاصة للوعى » وهو ليس الاحتكاك الأعمى للاحساس مع ذاته ـ انه حتى ليس المباطنة المتعالية أو انتماء كافة الظواهر الى وعى مؤسس ، او تملك الفكر الواضـح لذاته ـ وانما هو الحـركة العميقة للتعـالى الذى هو وجـودى ذاته ، هو الاحتكاك بوجـودى متزامنا مع الاحتكاك بالوجـود داخل العالم(٢) . واذ يقرر ميرلوبونتى أن العالم هو هـذا الذى ندركه فانه لا يعتبره بمثابة موضوع أملك فى ذاتى

(1) Ibid, p. 431.
(2) Ibid p. 432.

قانون تركيبه . وانما هو الوسط الطبيعى والمجال الأولى الذى تتجلى فيه كل افكارى وسائر ادراكاتى الحسية . وقد نظن آن الحقيقة كامنة فى « الانسان الباطن » ولكن الواقع أن ليس ثمة « انسان باطن » اذ أن الانسان موجود فى العالم . وهو لا يعرف نفسه الا داخل العالم(١) .

ويتساءل ميرلوبونتى عن الادراك الحسى فى هذا المجال ويعتبره حالة خاصة . ذلك أنه يفتحنى على العالم ولا يمكن ان يقوم بذلك سوى عن طريق تجاوزى وتجاوز ذاته . لابد « للتركيب الادراكى » «synthése perceptive» أن يكون غير مكتمل . انه لا يستطيع ان يقدم لى « شيئا حقيقيا » سوى عن طريق المجازفة بالوقوع فى الخطأ ، فلابد للشىء كى يكون شيئا أن يحتوى على جوانب مختفية ازائى ، ولذا فان التمييز بين المظهر والواقع له مكانته فى التركيب الادراكى . وعلى العكس ، يستعيد الوعى حقوقه ويصبح واثقا من ذاته اذا ما تاملت وعى بالوقائع النفسية . فمثلا الحب والارادة هى عمليات داخلية ، انها تصنع موضوعاتها ، واننا نفهم جيدا انها بذلك تستطيع ان تترك الواقعى ، وبهذا المعنى تتحايل علينا . ولكن من المستحيل ان تتحايل علينا بالنسبة لما هى عليه : فمن اللحظة التى أشعر فيها بالحب ، بالفرحة ، بالتعاسة ، فانا أحب وانا أشعر بالفرح والتعاسة حتى لو لم يكن للموضوع القيمة التى انسبها اليه حاليا ، سواء بالنسبة للاخرين او بالنسبة لى فى لحظة اخرى . ان الظاهر هو واقع بداخلى ، ووجود الوعى يكمن فى الظهور أمام ذاته . وما الارادة سوى الوعى بأن موضوع ما له قيمة . وما الحب سوى الوعى بأن موضوع ما يستحق الحب . وما دام الوعى بموضوع يتضمن بالضرورة معرفة بذاته ، والا فانه يتلاشى ولا يدرك حتى موضوعه ، فان الارادة مع معرفة آننا نريد ، والحب مع معرفة اننا نحب ليس سوى فعل واحد . الحب هو وعى بأنى أحب ، والارادة وعى

---

(١) زكريا ابراهيم : الفلسفة الوجودية ، مرجع سابق ص ١٣٠

بانى اريد . أن الحب الخال من الوعى بذاته والارادة الخالية من الوعى بذاتها هما حب لا يحب وإرادة لا تريد مثلما يكون الفكر غير الواع فكرا لا يفكر . وستكون الارادة والحب مثل موضوعاتها سـواء مزيفة او حقيقية، وسينظر اليها دون الاشـارة الى الموضوع الذى تركز عليه ، وسـوف يشـكلان دائرة من اليقين المطلق حيث لا يمكن للحقيقة ان تفلت منا . وكل شىء سيصبح حقيقيا فى الوعى . وسيكون كل احسـاس فى ذاته حقيقيا فى اللحظة التى نحس فيها به(١) .

ويوجد بجانب الحب الحقيقى جب زائف أو حب وهمى . فقد اكون قد احببت الصفات (هـذه الابتسامة التى تشـبه ابتسامة اخرى ، هـذا الجمال الذى يفرض ذاته كواقعه ، هـذا الشـباب الظاهر فى الحركات والسـلوك) ولم احب طريقة الوجود اى الانسـانة ذاتها . وبالتالى لن اكون ماخوذا بالكامل ، وقد افلتت مناطق من حيـاتى المـاضية ومناطق من حياتى المستقبلة من مثل هـذا الغزو ، وقد احتفظت بداخلى بأماكن مخصصة لأشـياء اخرى . وقد نقول اما انى كنت لا اعلم وفى هـذه الحالة لا نكون بصدد حب وهمى وانما حب حقيقى قد انتهى - او انى كنت على علم بذلك ، وفى هـذه الحالة لم يكن يوجد اى حب ولا حتى حب زائف . الا ان الاحتمالين غير قائمين فى الواقع . فاننا لا نستطيع ان نقول أن هـذا الحب ، اثناء وجوده ، كان غير متميز عن الحب الحقيقى وانه أصبح زائفا عندما اعترفت به ... ان الحب الحقيقى ينتهى عندما اتغير او عندما تتغير الانسـانة المحبوبة ، والحب الزائف يكتشف انه كذلك عندما أرجع الى ذاتى . والاختلاف أسـاسى بين النوعين . ويعتبر ميرلوبونتى أن حيـاتى كلها ووجودى كلة ظواهر تعطى نفسـها بيقين للفكر وليست ابنية قابلة للمناقشـة مثل « الأنا عميق » لبرجسون . اننا موجودون فحسب ازاء ما نفعله(١) .

---

(1) Merleau-Ponty. Phénoménologie de la perception. Op. Cit. p. 432 - 433.

(1) Ibid p. 434.

وهكذا يتشكل الكوجيتو الجديد لميرلوبونتى منطلقا من الكوجيتو الديكارتى ومتميزا عنه فى الوقت نفســه ، فقد استخدم ميرلوبونتى فى تشكيله خلفيته الوجودية ومنهجه الفنومنولوجى ، مستعينا بنتائج العلوم، خاصــة علم النفس . وجمع ميرلوبونتى هنا بين النزعة التجريبية أو الواقعية والنزعة العقلية أو المثالية وذلك فى حديثه عن الوجود داخل العالم والاحســاس الفعلى بالأشــياء دون أن يتخلى لحظة واحدة عن العقــل أو الفكــر .

وقــد اعتبر ميرلوبونتى ان وجودى لا يملك ذاته كما انه ليس غريبا عن ذاته ، ذلك أنه فعل أو تحقق ، والفعل أن قمنا بتعريفه هو الانتقال الحاد بين ما أملكه الى ما اهدف اليه ، هو الانتقال مما أنا عليه الى ما أنوى أن اكونه . ومن الممكن أن احقق الكوجيتو واكون متاكدا من كونى اريد واحب واعتقد بشرط ان احب واريد واعتقد بالفعل واحقق وجودى الخاص . فاذا لم افعل فان الشك كان ســوف يمتد على العالم وعلى افكارى ايضا . ولكنت سأتساءل دون نهاية ما اذا كانت « اذواقى » و « اراداتى » و « أمنياتى » و « مغامراتى » ملكى بالفعل أم لا ، وستبدو مزيفة وغير واقعية وناقصة . ولكن هــذا الشك بسبب كونه شكا فعالا لن يستطيع الوصــول الى يقين الشك . وهكذا فانا على يقين من وجودى ، ليس بسبب كونى افكر بانى موجود ، ولكن على العكس فيقينى ازاء افكارى مســتمد من الوجود الفعال لهذه الأفكار . ان حبى وكراهيتى أو الارادة التى أكون متأكدا منها لأنى احققها(١) .

ان معرفتى بذاتى تأتى ، فيما يرى ميرلوبونتى ، من خلال علاقتى « بالأشــياء » ويأتى الادراك الداخلى بعد ذلك ، ولن يتحقق هــذا الا اذا كنت قد انصلت بشكى عن طريق ان احيــا هــذا الشــك حتى أصل الى موضوعه . ونستطيع أن نقول بالنســبة للادراك الحسى الداخلى ما سبق ان قلناه بالنســبة للادراك الحسى الخارجى : أنه يحيط باللانهائى، وانه مركب لم يكتمل ، وانه يؤكد ذاته بالرغم من عــدم اكتماله . واذا

(1) Ibid , p. 438.

ما تناولنا القضــية « انا افكر ، انا موجود » فان ميرلوبونتى يقـول بتســاوى التوكيدين ، والا ما كنا بصــدد كوجيتــو ألا ان علينـا ان نتفق على معنى التســاوى ٥ ان الأنا افكر لا يحتـوى الأنا موجـود بشــكل كامل ، فليس وجــودى راجعــا الى الوعى الموجــود لدى بوجودى وانما عكسـيا ان الأنا افكر هو الذى ارتبط بحركة التعالى الخاصة بالأنا موجود وبالوعى بالوجود(١) .

وينتهى ميرلوبونتى الى ان الجسم باعتباره يتحرك اى باعتباره لا ينفصل عن وجهة نظرنا الى العالم . بل انه هــذه الوجهة من النظر فى تحققها ، هو شرط الامكان لكل العمليات المعبرة ولكل المكتسبات التى تشكل العالم الثقافى ، وعندما نقول ان الفكر تلقائى **Spontanée** فان هــذا لا يعنى ان يتلائم مع ذاته وانما يعنى على العكس انه يتجاوز ذاته وان الكلام هو الفعل الذى من خلاله يتحول الفكر الى حقيقة(٢) .

لقد حولت الفلســفة الوجودية الكوجيتو الديكارتى إلى انا جسمانى يتقرر فيه الفكر والوجود المتجســد فى آن واحد ، فالأنا افكر هو الأنا الموجود الجســمانى افكر . وليست المســالة مجرد تغيير لفظى لا اثر له فان اول امتياز للانا جســمانى هو انه لا يغفل الجســم فينجنب بذلك التصورية المطلقة التى ترددت فيها الديكارتية وعبثا حاولت الخروج منها . حقيقة ان ديكارت قد آمن بالعالم الخارجى والجســم الانسانى ، غير انه لم يؤمن بـه الا بمخالفته للمبدأ التصــورى . أما الكوجيتــو الوجودى عند كل من مارسل وســارتر وميرلوبونتى فيمتاز بانه ينزلق الى ما يغايره وبانه فى هــذا الانزلاق يتحقق فى العالم فى صورة يقين محسوس هو الجســم الانسانى(٣) .

ويجــد ميرلوبونتى ان الأصـــوات **Sons et phonémes** فى اللغــة لا تعنى شــيئا فى ذاتها ، وانما وعينا هو الذى يجد فى اللغة

(1) Ibid p. 439.

(2) Ibid p. 445.

(٣) الشارونى ، مرجع سابق ص ٢٣٤

ما سبق ان وضعه فيها . ولكن قد ينتج عن هـذا ! اللغـة لا تعلمنا شـيئا وانما تستطيع فقط ان تثير فينا تركيبات جديدة لمعانى كانت موجودة لدينا من قبل . الا ان الخبرة باللغـة تخالف ذلك ، حقا ان الاتصال يفترض نسـقا من التوافقات مثل تلك التى نجدها بالقاموس الا انه يذهب أبعد من ذلك ، والجملة هى التى تضفى معناها على كل كلمة ، وبسبب اسـتخدام الكلمة فى سياقات مختلفة فانها ما تلبث ان تحمل رويدا رويدا هنا معنى لا يمكن تحديده بشكل مطلق . ان الكلام الهام والكتاب الجديد يفرضان معناهما . اما بالنسـبة للذات المتحدثة فيتعين على فعل التعبير لن يتيح لهـا تجاوز ما تكون قد فكرت فيه من قبل ، فتجد فى عباراته اكثر مما فكرت أن تضعه فيها والا ما وجدنا الفكر يبحث ولو بمفرده عن التعبير بمثل هـذه المثابرة . ان الكلام هو اذن هـذه العملية المتناقضة التى نحاول من خلالها بواسـطة كلمات معروفة المعنى ومعانى جاهزة ان نصل الى قضية تذهب الى بعيد ، وتغير بالتحليل الاخير معنى الكلمات وتثبتها وتصل من خلالها الى ترجمة ذاتها(١) .

وينطوى الكوجيتو الوجودى على قيمة ميتافزيقية ، ذلك انه يسترشد بالواقع وانه يفسر الواقع . ففى حـدود المنهج الفنومنولوجى يجيىء الكوجيتو الوجودى لا من حيث هو جوهر مفكر وانما من حيث هو انا متجسد . والوصف الفنومنولوجى ينصب على ما هو قائم او حاضر للوعى ، وانما فى تركيبه الجسمانى لأن علاقة الوعى بالعالم تبين ان العالم يكشف عن الجسم بوصفه احدى تركيبات الوعى . وهـذا التركيب الجسـمانى يأتى فى الفلسـفة الوجودية كتركيب ضرورى وحتمى ، فليس هناك وعى متجسد(٢) .

---

(1) Merleap - Ponty . Phénoménologie de la perception Op. Cit. p. 445.

(٢) الشارونى ، مرجع سابق ص ٢٣٥ .

لقد راى ميرلوبونتى من خلال تناوله للنمط الرئيسى للوعى والادراك الحسى أن الجسم يوجد فى جانب الجهة المدركة من الشخص ، فهو وجهة نظرنا تجاه الأشياء ، ولا تعتبر هذه الذاتية الجسمية بالطبع وعيا فكريا ، وانما هى وعى ضمنى سابق على الفكر ، ومن خلاله يتقابل الوعى مع الأشياء ومع العالم ومع الآخرين ، وتصبح هذه الأشياء مقياسا للوعى الفكرى . لقد اصبح هذا الوعى الفكرى الذى له الأولوية لدى ديكارت وهوسرل وسارتر يعتمد بالنسبة لميرلوبونتى على الوعى الضمنى السابق على الفكر ، فهذا الآخير هو الذى له الاولوية لديه . وبهذه الطريقة يكون هدف ميرلوبونتى هو التأكيد على الانفتاح الرئيسى الذى يتميز به الوعى الانسانى . ان الكوجيتو الحقيقى يفصح لدى ميرلوبونتى عن التفكير : أن هناك شيئا موجوداً ، ويكشف هذا الشىء عن ذاته . والوعى فكرى لأنه قبل اى شىء مفتوح على العالم والآخرين ويعيش معهم . لم يعد اذن الوعى سابق على العالم ، والتفكير هو فعل يقوم به كائن موجود وله موقع داخل العالم(١) .

ان الوعى الحقيقى الوحيد بالنسبة لميرلوبونتى هو الوعى الملتزم conscience engagée ، وفى الواقع انه يمثل بالنسبة له المعنى المجدد للتعبير « وجود » الا أن الالتزام لا يتضمن فقط الالتزام الحر المختار فمثل هذا الالتزام يفترض أن الوعى مرتبط من قبل بالتزام سابق وأيضا بميلاده وتجسده فى جسم معين موجود فى المكان ، كما يرتبط بلغته داخل التاريخ ، وأنا لا أستطيع تخطى الوجود حتى بواسطة

(1) Thomas W. Bush . The Role of the Cogito in the Philosophy of M. Merleau-Ponty. Ph D. Dissertation Marquette University, 1967, Diss. Abstract. Vol. 28.

اكثر الشكوك ثورية(١) • ومن يشك لا يستطيع بواسطة الشك أن يشك في أنه يشك ، وفعل الشك يقيم بنفسه امكانية اليقين ، فهو موجود بالنسبة لي ويشغلني وانا التزم به ولا استطيع الادعاء بأني لا شيء في اللحظة التي احققه • وسيكتشف التفكير ذاته باعتباره معطيا لذاته بمعنى انه لا يمكن ان يفكر في عدم وجود ذاته او في وجوده على مبعدة من ذاته(٢) •

ويرى ميرلوبونتي أننا اذا كنا نعتقد اننا نتصل مباشرة بواسطة الفكر بعالم من الحقيقة ونقابل الآخرين فيه ، واذا بدا لنا ان كتابة ديكارت توقظ فينا افكارا متشكلة من قبل واننا لا نتعلم شيئا من الخارج ، واذا لم يذكر اي فيلسوف اللغة كشرط للكوجيتو المقروء ولا يدعو للمرور من الفكرة الى ممارسة الكوجيتو ، فان هذا كله يرجع الى ان العملية التعبيرية موجودة كشيء طبيعي وتعتبر احد مكتسباتنا • ان الكوجيتو الذي نحصل عليه عند قراءة ديكارت هو كوجيتو متحدث مصاغ في كلمات ومفهوم من خلالها ، ولهذا السبب بالذات لا يصل الى هدفه مادام جزء من وجودنا ، وهو الجزء المختص بتثبيت حياتنا تصوريا والتفكير فيها باعتبارها اكيدة ، هذا الجزء يفلت من التثبيت ومن الفكر • فهل ننتهي بالقول بأن اللغة تحتوينا وانها تقودنا ، مثل صاحب الاتجاه الواقعي الذي يعتقد ان العالم الخارجي هو الذي يحدده أو مثل اللاهوتي الذي تسيره العناية الالهية ، الا أن هذا سيكون اغفالا لنصف الحقيقة • ذلك أن كلمة مثل كوجيتو على سبيل المثال يمكن أن تحوي معنى امبريقيا أو احصائيا ، فهي لا تقصد حقا خبرتي بشكل مباشر فتؤسس فكرا مجهلا

---

(1) Spiegelberg . Op C. t. p. 550,

(2) Merleau - Ponty Phénoménlogie de la Perception. Op. Cit. P. 457.

وعاما ، الا اننى كنت لن أجد لهـا أى معنى ولا حتى معنى مشـتق وغير أصيل وكنت لن أستطيع قراءة نص ديكارت ما لم أكن قبل أى كلام فى احتكاك بحياتى الخاصـة وبفكرى الخاص وما لم يقابل الكوجيتو المتحدث كوجيتو ضمنى بداخلى . ان هـذا الكوجيتو الصامت كان هدف ديكارت وهو يكتب تأملاته « Les Méditations » ، وكان يوجه كافة عمليـات التعبير التى تصـل بحكم تعريفها الى هدفها ، ذلك انها تضع بين وجود ديكارت ومعرفته كثافة مكتسباتنا الثقافية باكملها . ولم تكن هذه العمليات التعبيرية لتوجد ما لم يكن لدى ديكارت وجهـة نظر مسبقة نحو وجوده . ويلخص ميرلوبونتى الموضوع كله فى عبارة واحـدة : علينا ان نفهم جيدا الكوجيتو الضمنى tacite ولا نجعل فيه سوى ما يوجد فيه بالفعل ، ولا نجعل من اللغـة نتاجا للوعى بحجة ان الوعى ليس نتاجا للغة(١) .

وهكذا تفترض اللغـة وعيا بها ، فيوجد صمت للوعى يغلف العالم المتحدث حيث تتلقى الكلمات منذ البداية شكلها ومعناها . وهـذا يجعل الوعى غير تابع لمثل هـذه اللغة الامبريقية ويجعل اللغات قابلة للترجمة وللتعليم ». وينفى عن اللغة كونها اسـهاما خارجيا كما يدعى علمـاء الاجتماع . وهكذا يوجد وراء الكوجيتو المتحدث الذى تحول الى شرح والى حقيقة للماهية كوجيتو آخر ضمنى ، هو اختبار لى بواسطتى انا . ان الكوجيتو الضمنى هو تواجد للذات امام الذات ، وباعتباره الوجود ذاته فانه يسـبق كل فلسـفة ، الا انه لا يتعرف على ذاته سوى فى المواقف الحدية situations limites حيث يكون مهددا : مثلا فى الم الموت أو فى الم مواجهة نظرة الآخر . ان ما نعتقد انه فكر الفكر باعتباره احساسا خالصا بالذات يحتاج الى الكشف . والوعى الذى هو شرط اللغـة ليس سوى تقييد كامل وغير منطوق للعالم ، مثل الطفـل عندما

---

(1) Ibid, p. 460 - 461.

يبـدأ فى التنفس أو الرجل المشرف على الغـرق ويتعلق بالـحيـاة .
واذا كانت كل معرفة خاصـة تقوم على هـذه النظرة الأولى فان هـذه النظرة تنتظر بدورها كشـفها وتحديدها وتفسـيرها بواسـطة البحث الادراكى وبواسـطة الكلام . ان الوعى الصامت لا يدرك الا باعتبـاره « انا افكر » بشكل عام فى مواجهة عالم مشوش يحتاج ان « نفكر فيه » .
ان اسـتعادة الفلسفة لهذا المشروع العام يحتاج من الذات أن تسـتخدم قدرات لا تملك سرها كما يحتاج منها بصفة خاصـة ذاتا موحدة . ولا يتحول الكوجيتو الضمنى الى كوجيتو الا عندما يعبر عن ذاته(١) .

ونحن مرتبطون بالعالم ارتباطا لا شـعوريا غامضا ، مبهما وهـذا الارتباط هو بمثابة مشـاركة أولية غير متجددة . واذا كان كثير من الفلاسـفة قد حاولوا ان يستبعدوا من تجربتنا كل غموض وابهام واختلاط ، فقد يكون من واجبنا فى راى ميرلوبونتى ان تستكشف ذلك العالم المجهول الذى لا يخلو من عمـاء ، واشـتباه ، ولا تحـدد ، وسنرى ان هـذا اللاتحدد لا يكاد ينفصل عن صميم وجودنا البشرى(٢) . وتكمن النقطة الأساسية فى حسن ادراك مشروع العالم ، هـذا العالم الذى هو نحن وتفترض الذاتية اذن شـكلا من اشـكال التأصل فى العالم .

ويمضى ميرلوبونتى كى يقارن بين العالم والذات مؤكدا على العلاقة الحميمة التى تربط بينهما . ان العمومية **l'universalité** والعـالم موجودان فى قلب الفردية **l'individualité** وفى قلب الذات **le sujet** ولن نصل الى فهم هـذا بالمرة مادمنا نجعل من العالم موضوعا **objet** . سـنفهمه في اللحظـة التى نعتبر فيهـا العالم مجالا لخبرتنا ونعتبر انفسـنا وجهة نظر الى العالم . فحينئذ ستعلن كل نبضة سرية لوجودنا

---

(1) Ibid p. 462 - 463.

(٢) زكريا ابراهيم ، الفلسفة الوجودية ، مرجع سابق ص ١٣٤ .

السيكوفيزيقى منذ البداية عن العالم ، واذا كانت الصفة هى نسيج الشىء فان الشىء هو نسيج العالم . هذا العالم الذى لا يوجد كما يقول مالبرانش الا « كعمل غير مكتمل » أو حسب عبارة هوسرل اذا انطبق على الجسم « لا يكتمل تماما أبدا » ولا يحتاج الذات المؤسسة بل ويقوم باستبعادها (١) .

وفى مواجهة هذه الوحدة المفتوحة unité ouverte للعالم تقف وحدة مفتوحة وغير محددة للذاتية . ومثل وحدة العالم فان وحدة الذات أو الأنا تظهر فى كل مرة اقوم فيها بالادراك الحسى . فى كل مرة أحصل فيها على يقين تقوم الذات العامة le je universel كخلفية تنبثق منها هذه الأشكال المعقولة . وأتولى أنا توحيد افكارى من خلال فكر موجود من قبل ، ويتساءل ميرلوبونتى كما وطن نفسه على ذلك : ماذا اكون فى التحليل الأخير ، وفى الحدود التى أستطيع ان ارى نفسى فيها خارج اى فعل معين ؟ ويرد على تساؤله بثقة : انا مجال champ ، انا خبرة expérience ، أنا هذا الشىء الذى يمضى دائما ولا يستطيع حتى اثناء النوم ان يتوقف عن الرؤية أو عدم الرؤية ، عن الاحساس او عدم الاحساس ، عن التألم أو السعادة ، عن التفكير او الراحة ، وفى عبارة واحدة لا يكف عن « التفاهم » مع العالم . فلا توجد مجرد مجموعة من الاحساسات ، أو حالات للوعى ، أو حتى جوهر جديد monade أو منظور جديد – مادمت غير مقيد باى منظور ، ويمكن ان اغير وجهة نظرى ملتزما فقط بوجهة نظر واحدة فى كل مرة – وانما يوجد ما يمكن ان نسميه احتمال جديد للموقف . فحدث ميلادى مثلا لا يمر ولا يسقط من العدم كاى حدث فى العالم الموضوعى ، انه يلتزم بمستقبل لا يشابه فى شىء تحديد السبب لنتيجته

---

(1) Merleau-Ponty. Phénoménologie de la perception Op. Cit. p. 465.

وانما يلتزم به كموقف اذا ما حدث فانه ينتهى الى نتيجة محددة ٠ لقد ظهر منـذ اللحظة « وسط » جديد ، وتلقى العالم طبقة جديدة من المعانى ٠ ويعطى ميرلوبونتى مثالا بالمنزل الذى يولد فيه طفل جديد ، فحينئذ تغير كل الموضوعات أو الأشـياء معناها : انها تنتظر منه سـلوكا لم يتحدد بعد ، فيوجد شـخص آخر بالاضافة الى الآخرين ، كما بدأ تأسيس تاريخ جديد سـواء طول أو قصر ، وقد تم هكذا افتتاح سجل جديد(١) ٠

ليس العالم اذن فى رأى ميرلوبونتى سوى مجال لخبرتنا ، ولسـنا نحن سوى شـكل من أشـكاله ٠ وهكذا لا ينفصل كل من الداخل والخارج ، الذاتى والموضوعى ٠ العالم بأكمله موجود بداخلنا وأنا بأكملى موجود خارج ذاتى ٠٠ وأنا أفهم العالم لأنه يوجد بالنسـبة لى قريب وبعيد ، مستويات أولى وآفاق ، وهكذا تتشكل لوحة تأخذ معنى أمامى لأنى أجـد نفسى أخيرا فى موقف بداخله وهو يفهمنى ٠ والذات لا تحقق هويتها الا باعتبارها جسـما وباعتبارها تدخل الى العالم من خلال هذا الجسم ٠ واذا وجدت عند التفكير فى ماهية الذاتية أنها مرتبطة بماهية الجسم وماهية العالم فيعنى هـذا ان وجودى كذاتية يتوحد مع وجود العالم ، وان الذات التى هى أنا لا تنفصل عن هـذا الجسم وهـذا العالم(٢) ٠ ان اعادة تأويل ميرلوبونتى للكوجيتـو مقصـود منه التحدى المقصـود للذاتية بالمعنى الديكارتى والمعنى الهوسرلى ٠ أنه لا يعنى بالطبع انكارا للذاتية فى حـد ذاتها ٠ ولكنه يشـير الى ان الذاتى ليس سوى احـد الوجوه غير المنفصلة للبنية المحيطة(٣) ٠ والعالم والجسم الانطولوجيان الموجودان فى قلب الذاتية ليسـا هما العالم بالفكر ولا الجسم بالفكر بل هما العالم ذاته منظور اليه ككل والجسم ذاته باعتباره جسما يقوم بالمعـرفة(٤)

(1) Ibid, p. 465 - 466.

(2) Ibid. p. 467.

(3) Spiegelberg. Op. Cit. p. 551

(4) Merleau — Ponty. Phénoménologie de la Perception. Op. Cit. p. 467.

وقد ظل ميرلوبونتى محتفظا بوجهة نظره التى عرضناها والتى عبر عنها فى « فنومنولوجيا الادراك الحسى » فى كتبه التالية « المعنى واللامعنى » ، و « علامات » ، و « المرئى واللامرئى » ، وان كان قد اكد بصورة اكبر على الوجود وجعله موضوعه الرئيسى دون التخلى عن اعماله الأولى . وقد كتب فى « المرئى واللامرئى » تحت عنوان « نزاع الوجودية » **La Querelle de l'Exnstentialism** موضحا العلاقة بين الانسان ووسطه الطبيعى والاجتماعى .

وعند التصدى لهذا الموضوع يجد ميرلوبونتى وجهتين من النظر : الأولى تتمثل فى معاملة الانسان كنتيجة للتاثيرات الفيزيقية والفسيولوجية والاجتماعية التى تحدده من الخارج وتجعل منه شيئا بين الأشياء . والأخرى تتمثل فى التعرف على الانسان باعتباره فعلا يقيم الأسباب التى تؤثر فيه على حرية لا كونية . فمن ناحية الانسان هو جزء من العالم ومن ناحية أخرى هو الضمير المؤسس للعالم ، ولا تعتبر اى من وجهتى النظر مرضية . فعلى الأولى يرد ميرلوبونتى : ان الانسان اذا كان شيئا بين الأشياء فانه لن يتعرف على اى منها لأنه سيكون مثل هذا المقعد أو هذه المنضدة منغلقا فى حدوده ، موجودا فى مكان ما من الكون ، وبالتالى يعجز عن استيعاب الأشياء الأخرى . وانما علينا أن نتعرف على طريقة خاصة جدا للوجود تتمثل فى الوجود القصدى **l'être intentionel** ، وهو يهدف الى الوصول الى كافة الأشياء دون أن يمكث فى أى واحد منها . أما اذا اردنا القول باننا عقل مطلق ، وهى وجهة النظر الثانية ، فيرى ميرلوبونتى اننا سنجعل حينئذ ارتباطاتنا الجسمية والاجتماعية غير مفهومة ، وكذلك وجودنا فى العالم ، كما سنتخلى هكذا عن التفكير فى الوضع الانسانى . ان ميزة الفلسفة الجديدة تكمن فى كونها تبحث داخل فكرة الوجود عن الوسيلة التى تستخدمها للتفكير فى هذا الوجود . وما الوجود بالمعنى الحديث سوى الحركة التى بواسطتها يوجد الانسان فى العالم ويلتزم بموقف

فيزيقى واجتماعى ، يصبح وجهة نظره عن العالم . وكل التزام هو التزام غامض مادام يجمع فى وقت واحد بين كونه تاكيدا للحرية وكونه تحديدا لها : فأنا التزم بأداء هــذه الخدمة يعنى انى استطيع الا أؤديها ولكنى قررت أن استبعد هــذا الاحتمال . وبالمثل يعتبر التزامى فى الطبيعة وفى التاريخ تحديدا لأرائى عن العالم وفى الوقت نفســه طريقتى الوحيدة للدخول فيه ، وللمعرفة ، وللقيام بشىء ما . والعلاقة بين الذات والموضوع لم تعد معرفة كالتى عبرت عنهــا النزعة المثالية التقليدية وحيث يبــدو الموضوع دائمــا كأنه من صنع الذات وانما هى علاقة وجود حيث تشكل الذات بواســطة العلاقة ، جســمها وعالمها وموقفها(١) .

ولا يتحول الوجود أو العلاقة بين الانســان والوجود الى موضوع مقصود يســعى اليه الفيلسوف سوى فى كتابه « المرئى واللامرئى » ، ويظل هــذا الكتاب الذى لم يتمه صاحبه قبل وفاته مغلقا فى انتظــار الكلمة النهائية أو كلمة الختام التى تكمله . وقد رأى ميرلوبونتى أن الفلســفة لا تحول العالم الى « شىء يقال » ، ذلك انها تريد ان تجعل الاشــياء ذاتها معبرة ، انطلاقا من عمق صمتها . فاذا كان الفيلســوف يتساءل ويدعى هكذا الجهل بالعالم وهدف العالم ، وهى اشــياء فعالة ومســتمرة فى كيانه فذلك كى يجعل الأشــياء تتحدث ، ذلك انه يتوقع منهــا كل علمه المستقبلى(٢) .

وتجد الفلســفة فى النظرة الادراكية رمزا طبيعيا ، ولن ينكشف العالم ويكشف ما هو عليــه الا اذا قمنا باختراق سر تلك النظــرة ، واذا ما قامت الخبرة التى تنبع فى وقت واحد من العقل ومن الجســم بكشف الحقيقة التى تقوم على أن الادراك الجســمى لا ينشأ فى أى

---

(1) M. Merleau-ponty. Sens et non-Sens. Paris, Nagel. 1966 p. 124 - 125.

(2) Merleau - Ponty Le Visible et L'Invisible , p 18 Cite par Heidseick Op. Cit. p. 120.

موضوع وانما يتبدى فى داخل جسم ما . وتتأمل الفلسفة بالذات فى التبادل القائم بين آراء الآخر عن نفسه وآراءه عنى ، وبين آرائى عن نفسى وارائى عن الآخر . ان النظرة الاولى تبين أن شكل الآخر يبدو مشتقا من مشاركة فعالة . فاذا كنت أرى الآخر فان الآخر يمكنه ان يرانى : هذا التبادل بين الأدوار يجعل الآخر لا يدخل فى فكرى فحسب وانما يدخل فى هذا العالم الفريد حيث يقع كلانا . فعندما يجد آدم حواء وتجد حواء آدم فهذا يعنى أنه وجد نفسه . والعلاقة التى يوضحها ميرلوبونتى فى هذا الصدد ليست علاقة مفككة بين قطبين وانما هى وحدة حياة نتشارك فيها . فحياتنا ليست ملكا لنا وانما تتجاذبنا الأشياء والآخرين قربا وبعدا فى الوقت نفسه(١) .

ان العالم الذى يقدمه « المرئى واللامرئى » ليس هو الفوضى كما انه ليس نظاما سابقا على الانسانية ، بل هو مشاركة ووحدة جسمية وفكرية فى الوقت نفسه يدخل فيها العدم والخلاء والشر ، والادراك الحسى لا يعطينا العالم بأكمله . وكل واحد منا يشكل خبرته ابتداء من جزء من المرئى ومن اللامرئى ، وهما لا يتداخلان أبدا . والمرئى بالنسبة لى ليس الا مرئى جزئيا بالنسبة لشخص آخر . واللامرئى بالنسبة لى ليس الا جزئيا لا مرئى بالنسبة لشخص آخر . ولا تدمج العوالم فى جوهر واحد وانما تتفكك وتكتمل داخل العالم الذى يمثل افقا غير قابل للاجتياز بالنسبة لبعض الخبرات - فلم يكن ميرلوبونتى يقر بأن الموت خبرة تضاف الى خبرة الحياة وانما هو يقر بواقعية أنها خبرة مستحيلة موجودة بشكل مفارق فى حياتنا(٢) . ان الوجود كما يراه ميرلوبونتى هو بطبيعته مبهم مختلط غير متحدد . بيد أن من خصائص الوجود انه لا يكف عن « التعالى » أو « المفارقة » ، فالانسان يعلو بطبيعته على الانسان . وبفضل هذا التعالى نفسه يستطيع الانسان أن يخلق

---

(1) Heldseick . Op . Cit p. 121 - 122.
(2) Ibid. p. 124 .

مما هو عرضى شيئا ضروريا كما يستطيع ان يخلق مما هو اقتصادى (أو مادى) شيئا عقليا(١) . ويردد ميرلوبونتى مع سان اكسوبرى فى نهاية « فنومنولوجيا الادراك الحسى » : « ليس الانسان سوى شبكة من العلاقات ، وهى وحدها التى تهمه »(٢) . والانسان البطل لا ييأس أبدا ويعيش حتى النهاية داخل هذه العلاقة التى تربطه بالآخرين وبالعالم . وهنا يثير ميرلوبونتى مشكلة فلسفية كبيرة لم تجد بعد طريقها للحل من وجهة نظره هى مشكلة العقلانية rationalisation .

خامسا ـ الزمانيــة :

ان اهتمام ميرلوبونتى بالزمان ينشأ من العلاقة الحميمة التى تربط الزمان بالذاتية . وقد تأثر ميرلوبونتى فى تناوله لهذا الموضوع بفنومنولوجيا هوسرل وبمؤلف هيدجر الشهير « الوجود والزمان » الذى أخذ عنه عبارات كثيرة فى حديثه عن هذا الموضوع . ويرفض ميرلوبونتى النظر الى الزمان باعتباره جزءا من العالم الموضوعى ، بل هو مرتبط بالوجود وبالذاتية . فالذات كما رأينا لا يمكن أن تكون أزلية بل هى زمنية ، ولا يرجع هذا الى تكوينها الانسانى وانما منشأه ضرورة داخلية . ونحن مدعوون للنظر الى الذات والزمان كما يتصلان داخليا . ونستطيع أن نقول عن الزمانية ما سبق أن قلناه عن النزعة الجنسية أو عن المكانية : أن الوجود لا يمكن أن يكون له صفة خارجية أو محتملة . فهو لا يكون مكانيا ، جنسيا ، أو زمانيا الا بشكل كامل ، وذلك دون أن يجعل من صفاته ابعادا لوجوده . ويبين التحليل الدقيق لكل واحد منها (المكان ، النزعة الجنسية ، الزمان) اننا بصدد الذاتية

---

(١) زكريا أبراهيم ـ الفلسفة الوجودية ، مرجع سابق ص ١٣٥ ـ ١٣٦ .

(2) A. De St. Exupery. Pilote de Guerre. p. 174, Cité par Merleau-Ponty. Phénoménologie de la perception Op. Cit p. 520

نفسـها ، فلا توجد مشكلات أساسية ومشكلات تابعة : وانما كافة المشكلات مركزها واحد . ومن هـذا ينتهى ميرلوبونتى الى القول بأن تحليلنـا للزمان يهدف الى الكشف عن بنيته الداخلية ، وعن طريق تتبعنـا لجدله الداخلى نسـتطيع أن نصـل الى اعادة تشـكيل فكرتنا عن الذات . ذلك ان نجاحنا فى فهم الذات لا يقـوم علي النظر اليها فى شـكلها الخالص وانما عن طريق البحث عنها فى التقاء ابعادها(١) .

ولا يهم وجود الزمان فى حـد ذاته بقدر أهميـة وجود وجهـة نظر ازاءه ، أى وجود ملاحظ **Observateur** محدود فى الزمان والمكان يرصد سريان الأحداث . فاذا كان الزمان يسـيل كما يقال مثل النهر ، فنتحدث عن مجرى للزمان يبدأ من المـاضى فى اتجاه الحاضر والمسـتقبل ليكون الحاضر نتيجة المـاضى والمستقبل نتيجة الحاضر ؛ فان مجرد وجود ملاحظ يتتبع مجرى النهر يجعل أبعاد الزمان تنقلب فلم يعد المـاضى هو الذى يدفع الحاضر ولا الحاضر يدفع المسـتقبل بداخل الوجود ، ولم يعد المسـتقبل وراء الملاحظ وانما أصبح يتحدد فى مواجهته **au devant de lui** مثل العاصـفة المتوقعة فى الأفق . فاذا ركب الملاحظ مركبا ليتتبع سـير المـاء فنستطيع القول بأنه ينزل مع التيار فى اتجاه المسـتقبل ، الا ان المسـتقبل هو المناظر الجديدة التى تنتظره فى المصب ، ومجرى الزمان ليس هو النهر ذاته : وانما هو تتابع المناظر بالنسـبة لملاحظ يتحرك . ليس الزمان اذن عملية واقعية أو تتابع فعال اكتفى بتسجيله ، انه ينشأ من علاقتى أنا بالأشياء . ويوجد داخل الأشياء المستقبل والمـاضى فى نوع من الوجود القبلى **pré existence** والبقـاء **survivance** الأزليين ، فالمـاء الذى يمر غدا هو حاليا فى منبعه ، والمـاء الذى مر يوجد حاليا فى موضع اكثر انخفاضا فى الوادى . وما يشكل المـاضى والمستقبل بالنسبة

---

(1) Merleau-Ponty . Phénoménologie de la perception. Op. Cit, p. 469.

لى هو حاضر موجود داخل العالم . وكثيرا ما يقال ان المستقبل ، بالنسبة للأشياء ، لم يوجد وان الماضى لم يعد له وجود ، وان الحاضر ليس سوى حد من الحدود بحيث نجد أن الزمان ينهار . وليس معنى ذلك ان العالم الموضوعى غير قادر على حمل الزمان ، لضيقه وعدم قدرته على احتوائه واحتياجه الى اضافة قطاع من الماضى وقطاع من المستقبل. وانما على العكس ، فالماضى والمستقبل يوجدان فى العالم فى داخل الحاضر ، والعالم الموضوعى ملاء أكثر من اللازم ومن هنا عدم احتوائه على الزمان . ان الماضى والمستقبل ينسحبان من الوجود وينتقلان الى الذاتية لا لكى يجدا تاييدا واقعيا وانما على العكس كى يجدا احتمال عدم وجود يتفق مع طبيعة كل منهما . فاذا فصلنا العالم الموضوعى عن المنظورات المحدودة التى تنفتح عليه ووضعناه فى ذاته فلن نجد فى كل اتجاه سوى لحظات آنية des «maintenant» . فاذا لم توجد هذه اللحظات الآنية أمام شخص ما فلن يكون لها طابعا زمانيا ولن تستطيع التتابع ، ان تعريف الزمان باعتباره « تتابع للحظات آنية » - على حد تعبير هيدجر - لا يقع فقط فى خطأ معاملة الماضى والمستقبل كحاضر ، فى رأى ميرلوبونتى ، وانما هو ايضا غير منطقى لأنه يدمر تماما فكرة الآنية وفكرة التتابع(١) .

ونحن لا نستفيد شيئا اذا نقلنا زمان الأشياء الى داخلنا ، واذا جددنا داخل الوعى تعريف هذا الوعى بأنه تتابع اللحظات الآنية . الا ان هذا ما يفعله علماء النفس عندما يتجهون الى « تفسير » وعى الماضى عن طريق الذكريات ووعى المستقبل عن طريق عرض هذه الذكريات امامنا . فاذا نظرنا الى منضدة عليها آثار من حياتى الماضية كأن اكون قد حفرت عليها اسمى مثلا ، او وضعت عليها بقعة من الحبر ، فاننا نجد أن هذه الآثار لا ترجعنا الى الماضى : فهى آثار حاضرة ، واذا وجدت بها علامات من حدث « سابق » فذلك

(1) Ibid p. 470 - 471.

لان لدى حس بالماضى ، ولأنى أحمل بداخلى هـذا المعنى ، واننـا لا نستطيع ان نبنى المستقبل بواسطة محتوى الوعى : فلا يمكن لأى محتوى فعال أن يمر فيه مادام المستقبل لم يحل بعد ولا يستطيع كالماضى أن يضع بصمته علينا .. لذا لا يمكننا ان نفكر فى تفسير العلاقة بين المستقبل والحاضر سوى عن طريق مقارنتها بالعلاقة بين الحاضر والماضى. واذا تأملنا السلسلة الطويلة من حالاتنا الماضية فاننا نجد أن الحاضر يسير دائما ، ويمكننا أن نسبقه عن طريق معاملة الماضى القريب كأنه بعيد ومعاملة حاضرنا الفعال كأنه ماض . فيكون المستقبل هو هـذا التجويف الذى يتكون امامنا . ويصبح ما هو مستقبلى استعادة للأحداث الماضية ، والمستقبل عرض للماضى . وحتى اذا استطعت ان أبنى الوعى بالماضى بواسطة حاضر متغير فبالتأكيد لن يفلح فى فتحى على المستقبل . وحتى اذا استطعنا ان نتمثل المستقبل بالطريقة التى اوردناها فيتبقى كى نعرضه أمامنا ان يكون لدينا قبل ذلك حس بالمستقبل ... ان الماضى والمستقبل لا يمكن ان يكونا تصورات بسيطة نصوغها بواسطة التجريد ابتداء من ادراكاتنا الحسية ومن ذكرياتنا ، وليست مجرد تسميات نطلقها على السلسلة الفعالة من « وقائعنا النفسية » . فنحن نفكر فى الزمان قبل التفكير فى أجزائه ، والعلاقات الزمانية تجعل الأحداث الجارية فى الزمان ممكنة . ويتعين اذن بناء على ذلك الا تكون الذات نفسها فى موقف كى توجد كمقصد فى الماضى كما هى موجودة فى المستقبل . ويجب منذ اللحظة الأولى الا نقول ان الزمان هو « أحد معطيات الوعى » بل علينا ان نقول بشكل أكثر دقة أن الوعى يظهر الزمان أو يؤسسه . ويكف الوعى عن طريق مثالية الزمان عن كونه منغلقا فى الحاضر(١) .

ويطرح ميرلوبونتى تساؤلاته بشأن الزمان : ألسنا بعيدين عن فهم ماهية المستقبل والماضى والحاضر والانتقال من واحد الى الآخر ؟

---

(1) Ibid, p, 473 - 474.

والزمان باعتباره موضوعا متاصلا فى وعى ما هو زمان متمادل ، وبعبارة أخرى لم يعد هو الزمان المعروف ٠ ان وجود الزمان مرتبط بعدم ظهوره كاملا وبعدم اتخاذ الماضى والحاضر والمستقبل لنفس الاتجاه ٠ فمن الضرورى للزمان ان يتشكل والا يتاسس بالكامل ٠ اما الزمان المتأسس وسلسلة العلاقات الممكنة حسب القبل والبعد l'avant et l'aprés فليس هو الزمان ذاته وإنما هو التسجيل النهائى أو نتيجة انتقال الزمان ، وهو ما يفترضه الفكر الموضوعى دائما ويعجز دائما عن الوصول اليه ٠٠٠ انه المكان ما دامت اللحظات توجد معا أمام الفكر ، انه الحاضر مادام الوعى معاصر لكل الأزمنة ٠ انه ذلك الوسط المتميز عنى والثابت حيث لا شىء يمر أو يحدث ٠ ولا بد ان يوجد زمان آخر هو الحقيقى حيث أتعلم ما هو الانتقال أو العبور ذاته ٠ حقا لن اقدر على ادراك الوضع الزمانى دون قبل او بعد ٠ كما يتعين على كى أرى العلاقة بين الحدود الثلاث الا أمتزج بأى واحد منها ، فالزمان يحتاج حقا الى تركيب synthése ولكن حقيقى ايضا أن هذا التركيب يحتاج دائما ان يبدأ من جديد واننا لننكر الزمان الذى يفترض اكتماله ٠ ان حلم الفلاسفة هو ادراك « أزلية الحياة » فيما وراء الدائم والمتغير حيث تكون انتاجية الزمان متصلة بشكل كامل ، الا أن وجود وعى نظرى بالزمان يسيطر عليه ويحتويه يدمر ظاهرة الزمان ٠ فاذا كان لابد أن نلتقى بنوع من الأزلية فسوف يحدث هذا فى قلب خبرتنا بالزمان وليس فى ذات أبدية يكون عليها ان تفكر فى الزمان وان تقيمه ٠ والمشكلة تكمن حاليا فى توضيح هذا الزمان فى حالته الناشئة حيث يأخذ فى الظهور ، على ان نفهم الزمان لا كموضوع لمعرفتنا وانما كبعد من ابعاد وجودنا(١) ٠

ان ميرلوبونتى يصف اذن العلاقة بين الماضى والمستقبل من ناحية وبينه وبين الحاضر من ناحية أخرى بشكل اكثر واقعية عن طريق بيان تواجدها داخل وعينا الحاضر ٠ ويظهر تأثر ميرلوبونتى هنا بمحاضرة

---

(1) Ibid. p. 474 - 475.

لهوسرل عن وعى الزمان الداخلى ، ويقصد بهنا انغماس الحاضر الى مستويات أعمق فاعمق كلمــا تحركنا • وقد أوضح ميرلوبونتى انه لا يمكن لحاضر موضــوعى أن يســاند المــاضى والمســتقبل فهما يحدثان فقط فى ذات هى وجود زمانى • وتتميز الذات فى هــذا الشأن بانها تاتى لتحطم ملاء الوجود ذاته وررسـم منظورا ، وتدخل ما يســمى بعدم الوجود • وهكذا أســتطيع أن اصل فيما وراء الحاضر الى المــاضى والمســتقبل • ويسمى ميرلوبونتى خاصية الذات هــذه « الاندهاش » ek — stase مستخدما هنا التعبير الذى أستخدمه من قبل كل من هيجل وهيدجر وســارتر لأغراض مشابهة(١) •

ويرى ميرلوبونتى أن العالم له أســلوب زمانى ويظل الزمان على حاله : ذلك أن المــاضي هو مســتقبل قديم وحاضر حديث ، والحاضر ماض قريب ومستقبل حديث ، وأخيرا المستقبل هو حاضر سيأتى ويمكن ان يكون أيضا ماض ســيأتى ، ذلك الان كل بعد من ابعاد الزمان يتم التعامل معه او الوصول اليه باعتباره شــيئا آخر خلاف ما هو عليه ويرجع هــذا اخيرا لوجود النظرة في قلب الزمان او كما يقول هيدجر Augen-blick • ولا يعنى هــذا أن الزمان لوجود شــخيى ما موجود بالنســبة لشــخص ما فان هــذا يعنى تقييده ، وانما الزمان هو شــخص ما ، اى ان الأبعاد الزمانية تقوم فى الوقت الذى تتداخل فيه بتاكيد بعضها البعض وتوضح ما هو موجود فى كل منها وتعبر كلهــا عن شيء واحد هو الذاتية نفســها • يتعين فيما يرى ميرلوبونتى أن نفهم الزمان باعتباره ذاتا والذات باعتبارها زمانا • ويقــول ميرلوبونتى ، مؤيدا فى ذلك وأجهة نظر هوسرل : « اننا مضطرون للاعتراف بوجود وعى لا يوجد وراءه اى وعى آخر يدركه ، وحيث يتطابق الوجود مع الوجود » • لا توجد الذاتية اذن فى الزمان لأنها تفترض الزمان أو تعيشه

---

(1) Sriegelberg Op Cit p, 552 — 553

وتختلط بتماسك الحيـاة(١) . وهكذا تلتزم الذاتية بالزمان ، فالزمان يخترقها أو يتخللها .

ان ما يحدث داخل الزمان هو مرور الزمان ذاته . فالزمان يتجدد: الأمس ، اليـوم ، غـدا ، هـذا الايقاع الدورى **ce rythme cyclique** هـذا الشكل المتغير يمكن أن يعطينا تصورا بأننا نملكه بأكمله كما تعطينا نافورة الميـاه احسـاسا بالأزليـة . الا أن عمومية الزمان ليس سـوى صـفة ثانوية ولا تعطى سـوى نظرة زائفة لاننا لا يمكن أن ندرك دورة ما دون أن نميز زمانيا نقطة الوصول ونقطة الانطلاق . والواقع أنه لا يوجد زمان بالنسـبة لى الا لأننى موجود فى موقف أى عندما اكتشف انى ملتزم ، فيوجد زمان بالنسـبة لى لأننى أملك حاضرا . فعن طريق الوصول الى الحاضر تكتسب اللحظة الزمانية فرديتها « للمرة الأولى والأخيرة » مما يتيح لها اجتياز الزمان ، ويعطينا الاحسـاس بالأزلية . ولا يمكن اشـتقاق اى بعـد من أبعـاد الزمان من بعـد آخر . آلا ان الحاضر (بالمعنى الواسع ، بأفاقه المـاضية والمستقبلية) له امتيازه ، فهو المنطقة التى يتطابق فيها الوجود مع الوعى . ان الوجود والوعى يصبحان شـيئا واحدا فى الحاضر وفى الادراك الحسى ، ولا يعنى هـذا ان وجودى يرد الى المعرفة الموجودة لدى ويصبح ممتدا بوضوح أمامى — بل على العكس فان الادراك الحسى معتم لأنه يستخدم ، بالاضافة الى ما اعرفه ، مجالاتى الحسية والروابط البدائية المشـتركة التى تربطنى بالعالم — وانما يعنى ان الوعى ليس سوى « الوجود فى .. » **être à** وان وعيى بوجودى يختلط مع الحركة الفعالة « للوجود » **ex-sistance** . فعن طريق الاتصال بالعالم نتصل بالضرورة بأنفسـنا وهكذا نمسك بالزمان كله ونكون حاضرين بالنسـبة لأنفسنا لأننا حاضرين داخل العالم(٢) .

---

(1) Merleau - Ponty. Phénoménologie de la perception. Op. Cit p. 482 - 83.

(1) Ibid p. 484 - 85.

ان هـذا الطابع الاندهاشى للزمان لا يجعل فقط الزمانية ممكنة ، ولكن يتيح الهـوية ipse'ité والمعنى sens والعقـل raison ولا تعتبر الذاتية مجرد تماثل صامت مع نفسها ؛ وانما عليها كما على الزمان كى تصبح ما هى عليه ان تنفتح على الآخر l'autre وان تخرج على ذاتها واننا مرتبطون دائما بالحاضر فمنه تخرج كافة قراراتنا(١) .

ان موضوع اهتمامنا هو فهم العلاقات القائمة بين الوعى والطبيعة، بين الداخل والخارج . وبعبارة أخرى نحن بصدد الربط بين المنحى المثالى حيث يوجد كل شىء باعتبـارة موضوعا للوعى ، والمنحى الواقعى حيث يدخل الوعى فى نسيج العالم الموضوعى والأحداث فى ذاتها . أو اننا اخيرا بصدد معرفة كيف يكون العالم والانسان موضوع نوعين من البحوث : بعضها تفسـيرى وبعضها تاملى . ويتمثل الموضوع ، فى التحليل الاخير ، فى فهم العلاقة الموجودة داخلنا وفى العالم بين المعنى stase واللامعنى non-sens . هل يرجع المعنى فى العالم الى كونه محولا ونتاجا لوقائع مستقلة تجمعت ، أم على العكس هو تعبير عن عقل مطلق؟ .. وهنا نعود مرة اخرى الى العلاقة الحميمة التى تربط بين الذات والعالم، ففى داخل الذات نفسـها نكتشف وجود العالم بحيث يتعين ان نكف عن فهم الذات كنشـاط تجميعى ونفهمها كاندهاش « ek - sens » وكل عملية نشـطة للمعنى تبدو مشتقة وثانوية مقارنة برسوخ بنية المعنى فى العلامات ... signes التى يمكن أن تفسر العالم . وأننا لنعثر هنا ، فيما يرى ميرلوبونتى ، فيما وراء قصدية العقل ، على قصدية اجرائية تعمل قبل أى قضية أو أى حكم ، هى « لوغس العالم الجمالى (بالمعنى الواسع للاستاتيقا المتعالية) أو فن مختبىء فى اعماق القلب الانسانى » . ويوجد اسـاس مثل هـذا الفعل فى وجود موجه أو مستقطب فى اتجاه شىء آخـر بخلافه هو . ويقودنا هـذا دائما الى ذات هى اندهاش والى علاقة نشـطة بين الذات والعـالم . ونجـد من جـديد العالم الذى لا ينفصـل عن الذات ، ولكن هـذه الذات ليست مشروعا للعـالم .

(1) Ibid p. 489.

ونجد فى الوقت نفســه ذاتا لا تنفصل عن العالم ، ولكنه عالم تضــعه الذات نفســها . فالذات هى الوجود داخل العالم ، والعالم يظل « ذاتيا » subjectif ما دام نسيجه والفاظه متحدة بواســطة حركة تعــالى تقوم بها الذات(١) .

وهكذا نكتشف من جديد العالم كمهد لكافة المعانى وأرضية لكافة الافكار والوسيلة الموجودة لتجاوز كل من الواقعية والمثالية ، والصدفة والعقل المطلق ، واللامعنى والمعنى . هذا العالم الذى ألقينا عليه الضوء كوحدة أولية لكافة خبراتنا وكتعبير وحيد لكافة مشروعاتنا لم يعد التطور المرئى لعقل مؤسس ، كما لم يعد التجميع العرضى للأجزاء ، كما لم يعد بالطبــع العقل المســيطر على مادة لا مبالية ، بل أصبح هو موطن كل عقلانية(٢) .

ويستمر العالم في الوجود بعد ذهابى ، وســوف يدركه بشر آخرون عندما لا اكون موجــودا . ويســاعد مفهوم الزمانية على فهم وجــود الآخرين ، فحين ادرك الآخــر فانى اقوم عن قصــد باجتياز المســافة اللانهائية التى تفصل دائما ذاتيتى عن ذاتية أخرى ، وهكذا اقوم بعبور عــدم الامكان المتصــور للآخــر باعتبــاره وجودا لذاته بالنســبة لى . الا أننــا نستطيع فى ضوء تحليلنا لفكرة الحضور la présence وربط الحضــور امام الذات بالحضــور داخل العالم ، بعد أن تبينا الكوجيتو وربطناه بالالتزام فى العالم ، نستطيع أن نفهم بشكل أفضل كيف يمكننا العثور على الآخر فى الأصل المضمر لســلوكه المرئى . والآخر لا يوجد مثلنا تماما الا انه دائما موجود كأخ أصــغر . ولا تستبعد الزمانية زمانية أخرى مثلما يفعل وعى بوعى آخــر . لأن كلاهما لا يعرف ذاته الا عن طريق الارتماء فى الحاضر حيث يستطيعان التشــابك فى داخله . وكما ينفتح حاضرى الحى على ماض لا اعيشــه حاليا وعلى مستقبل لم أعشــه

---

(1) Ibid . p. 490 - 91.

(2) Ibid . p 492.

بعد ويحتمل الا اعيشه ابدا ، كذلك يمكنه الانفتاح على زمانية اخرى لا اعيشها ، كما يمكنه أن يملك افقا اجتماعيا بحيث يصبح عالمى متسعا بالقدر الذى يستعيد فيه وجودى التاريخ الجمعى ويفترضه . أن حل كافة المشكلات المتصلة بالتعالى يكمن فى سمك الحاضر السابق على الموضوعية présent pré - objectif حيث نعثر على وجودنا الجسمى وعلى وجودنا الاجتماعى والوجود السابق للعالم ، اى نقطة انطلاق « التفسيرات » بما تحتويه من شرعية - وفى نفس الوقت نعثر على أساس حريتنا(١) . أن دراسة ميرلوبونتى للزمان تقودنا بما لا يدع مجالا للشك الى الآخر والى وجودنا معه داخل العالم وهو ما سبق أن تحدثنا عنه فى مواضع سابقة من هذا الفصل .

سادسا - الحرية :

شغل موضوع الحرية اهتمام ميرلوبونتى وقد اعتبرها احد الجوانب التى تؤسس الوجود لذاته والوجود داخل العالم ؛ وقد جاءت أراءه بصددها متسقة مع وجهة نظره الأساسية تجاه الكوجيتو والعالم والجسم ومعبرة عن موقف الانسان داخل المجتمع والتاريخ . وسوف نقتصر فى هذا الموضع من العمل على الحرية كاحد عناصر الفنومنولوجيا الوجودية لدى ميرلوبونتى ، ولا يمثل هذا كافة عناصر الموضوع ، ولهذا سوف نستكمل حديثنا عنها داخل الاطار السياسى فى الفصل الأول من الباب الثانى .

ويدور حديث ميرلوبونتى عن الحرية باعتبارها حرية « من الداخل » لا تتميز عن الشعور بالذات . ولا يتصور ميرلوبونتى وجود اى علاقة سببية قائمة بين الذات وجسمها ، أو بينها وبين عالمها او مجتمعها . فاساس اليقين يقوم على عدم الشك فيما يمثله لى حضورى أمام ذاتى . فالانسان ازاء نفسه ليس هذا الشخص الذى نصفه « بأنه غيور » أو لديه حب استطلاع أو هذا « الموظف » ... وما الى ذلك . وكثيرا ما نندهش كيف يستطيع المريض تحمل ذاته . ذلك لأنه لا يعتبر نفسه مريضا بينه وبين نفسه . وبالنسبة لشخص مشرف على الموت فان الوعى يظل

(1) Ibid . p. 495.

قائما فيه حتى يصل الى حالة الغيبوبة ، فهو كل ما يراه ، وهى يملك هذه الوسيلة للافلات . فلا يمكن للوعى ان يتحول الى وعى مريض أو وعى عاجز ، وحتى اذا شكى المسن شيوخته أو المريض مرضه فانهما لا يقدران على ذلك الا اذا قاما بمقارنة انفسهما بالآخرين او نظرا الى انفسهما من خلال عيون الآخرين ، أى عندما ينشأ لديهما وجهة نظر احصائية وموضوعية ازاء انفسهما . فاذا ما رجع كل منهما الى قلب وعيه فانه يشعر بانه يتجاوز أوصافه Qualifications وعندئذ يستسلم لما هو فيه . وتمثل الأوصاف الثمن الذى ندفعه كى نوجد داخل العالم . ولا يمكن فيما يبدو ان ترتبط عمومية الوعى بأى خصوصية ، كما لا يمكن فرض أى حدود على هذه السلطة اللامحدودة . فكى يستطيع شىء من الخارج أن يحدنى أو يحددنى فلابد أن أكون شيئا بين الأشياء ، فحريتى وعموميتى لا تقبلا التوارى . كما لا يمكن تصور نفسى حسرا فى بعض افعالى ومحدودا فى افعال اخرى(١) .

انا اذن لست شيئا أو موضوعا ولا يمكن بأى حال لأى شىء خارجى أن يعين افعالى أو يحدد سلوكى ، فالحرية لدى ميرلوبونتى اما كاملة أو معدومة . فاذا احسست بحريتى لمرة واحدة فقط فذلك لأنى لست شيئا أو موضوعا ، ولابد ان اكون على هذا الوضع دوما . فاذا ما كفت افعالى عن كونها تابعة لى مرة واحدة فانها لن ترجع كذلك على الاطلاق ، واذا فقدت سيطرتى على العالم فلن استردها أبدا ، ولا يمكن تصور أن تخبو حريتى ، أو أنى حر بقدر ضئيل محدود ، واذا كنت أميل تحت ضغط الدوافع فى اتجاه معين فيرجع ذلك الى احد شيئين . ان هذه الدوافع لديها القدرة على أن تحركنى وعندئذ لا توجد حرية ، أو انها لا تملك هذه القدرة وعندئذ تكون حريتى كاملة . وعلينا بناء على ذلك أن نتخلى ليس فقط عن فكرة السببية وانما أيضا عن فكرة الدافعية motivation (٢) . ان الدافع المفترض لا يثقل على قرارى بل

(1) Merleau-Ponty , Phénoménologie de la Perception. Op. Cit . p. 496 ..

(2) J .P. Sartre , L'Etre et le Neant. Paris, Gallimard, 1943, pp. 508 et suivates. cite par Ibid p- 497

ان قرارى على العكس هو الذى يكسبه قوته . وكل ما انا عليه كونى ـ جميلا او يهوديا ... أو خلافه ـ ليس هو ما اكونه بالنسبة لنفسى ، ولكننى اكونه بالنسبة للآخر ، الا انى أظل حرا فى النظر الى الآخر ، اما كوعى مؤثر على وجودى من خلال وجهات نظره أو على العكس كموضوع بسيط . انه حر فى الاختيار ولكنى لست حرا فى تجاهل الآخرين . وحتى لو افترضنا أن الوجود الانسانى قد فرض على وترك لى فقط اختيار طبيعة الوجود فان هذا الاختيار يظل اختيارا حرا ، ولو كان من بين عدد صغير من الاحتمالات(١) .

ويتحدث ميرلوبونتى عن العلاقة بين الحرية والارادة مبينا انه كثيرا ما يتخذ ضعف الارادة دليلا ضد الجرية . الا انه يرى خطا كبيرا فى الرجوع الى الفعل الارادى كى نبحث فيه عن الحرية ، ان الفعل الارادى فى رأيه قاصر ، ونحن لا نلجأ اليه الا لكى نعارض تصميمنا الحقيقى وكاننا نقصد اثبات عجزنا وضعفنا(٢) . ذلك ان وجودى الحقيقى انما ينحصر فى ذلك الأسلوب الخاص أو تلك الصورة الأصلية التى اخترتها لنفسى ، وهذه تستوعب كل حالاتى النفسية بما فيها ارادتى وأفكارى وأهوائى وعواطفى . فانا مسئول عن تلك الحالات التى اخترتها لنفسى باختيارى لنفسى(٣) . ولا يمكن اذن لأى شىء أن يحد حريتى سوى ما وضعته حريتى نفسها كحدود لها . وليس للذات سوى الخارج الذى تعطيه لنفسها . ولما كانت الذات هى التى تثير المعنى والقيمة فى الاشياء ، كما لا يمكن لأى من الاشياء الوصول الى الذات الا بعد أن تكسب المعنى والقيمة بواسطتها ، فلا يوجد بالتالى تاثير للاشياء على الذات ، ولا يوجد سوى المعنى . وهنا يرى

(1) Merleau-Ponty. Phénoménologie de la Perception. Op. Cit. p , 497

(2) Ibid. p. 498.

(٣) زكريا ابراهيم ، مشكلة الجرية ، القاهرة ، مكتبة مصر ١٩٦٣ ص ٢١٨

ميرلوبونتى اننا نواجه اختيارا بين تصور علمى للسببية يتعارض مع الوعى الموجود لدينا بذاتنا وبين حرية مطلقة لا يوجد لها خارج(١) .

ان الحرية وان كانت كاملة فى نظر ميرلوبونتى الا انها ليست مطلقة ، ومن هنا حاول تلافى أوجه الضعف فى وجهة نظر سارتر بصدد الحرية المطلقة . فان القول بهذا ينتج عنه ان تصبح الحرية مستحيلة فى رأى ميرلوبونتى . فاذا كانت الحرية تتساوى فى كل أفعالنا وحتى فى داخل عواطفنا ، واذا لم تتسق مع سلوكنا ، واذا ما أظهر العبد l'esclave نفس القدر من الحرية فى حياة الخوف كما فى حياة التحرر وكسر القيود فاننا هنا لا نستطيع القول بأن هناك فعلا حرا ، فالحرية فوق كافة الأفعال ، ولا يمكن ان نعلن ونحن بصدد حالة من الحالات : « هنا تظهر الحرية » ، فالحرية تحتاج كى تكون واضحة أن تنبثق من خلفية بخلافها. فهى موجودة فى كل مكان اذا اردنا ولكنها أيضا فى لا مكان(٢) .

ان القول بان الانسان حر حرية مطلقة ينطوى على تناقض خطير يجعل من الحرية نفسها مبدأ لا معقول ليس له أدنى معنى ؛ ولو سلمنا بوجود مثل هذه الحرية ، فسيكون من العسير علينا أن نفهم معنى الالتزام engagement ، ذلك لأن الحرية المطلقة لن تكون فى حاجة مطلقا الى ان تتحقق ما دامت تعرف منذ البداية ان اللحظة المستقبلية ستحل عليها وهى حرة كما كانت فى الماضى تماما . فالحرية المطلقة لا تشعر بالزام الحاضر والحاح المستقبل ، لأنها قوة خالصة لا تشعر بوطأة الظروف ولا تحس بضرورة الفعل . بيد أن فكرة الحرية نفسها تتضمن فكرة « الالتزام » لأن التصميم الذى تحققه فى الحاضر لابد أن يندرج فى المستقبل ، محققا فى الوقت نفسه شيئا يظل محفوظا ، فاذا ما جاءت

---

(1) Merleau - Ponty. Phénoménologie de la Perception. Op. Cit. p. 498

(2) Ibid . p. 499.

اللحظة القادمة استفادت مما سبقها من لحظات ، لأن هـذه تجتذب تلك، دون أن تكون ملزمة لها الزاما(١) .

فاذا كانت الحرية هى أن نفعل فيتعين الا تقوم حرية جديدة بافساد ما صنعته الحرية القائمة . لذا ينبغى الا تشكل كل لحظة عالما مغلقا بل عليها ان تلزم اللحظات التالية بحيث أجد نفسى عقب اتخاذ القرار وبدء الفعل بصدد محصلة فأستفيد من حماسى واميل الى متابعته ، يتعين اذن أن يوجد انحنـاء للعقل une pente de l'esprit (٢) ، كى تتابع الحرية عبر اللحظات المتتالية .

أما فيما يتعلق بفكرة الاختيار فان ميرلوبونتى يميل الى القول بان كل اختيار لابد أن يستند الى التزام سابق لأن القول باختيار اصلى أو أولى ينطوى على تناقض . والواقع أن الحرية تقتضى دائما وجود مجال champ ، اى تستلزم ان يكون ثمة شىء يفصلها عن غاياتها بحيث يكون فى وسعها ان تعمل على تحقيق ممكناتها بالتغلب على ما يفصلها عن تلك الممكنات من عقبات(٣) .

ان علينا فيما يرى ميرلوبونتى الا نبحث عن الحرية فى المناقشات غير الصادقة حيث يتصارع اسلوب حيـاة لا نريد اثارته مع ظروف تستدعى غيرها : ان الاختيار الحقيقى هو اختيارنا لطبعنا notre caractére ولطريقة وجودنا فى العالم(٤) . ان الحـرية لا توجـد اذن الا فى « مواقف » أو ظروف ، وهـذه المواقف ليست مجرد حدود فحسب وانما هى الشروط التى تعين تلك الحـرية على ممارسـة نشاطها وتحـديد اتجاهها . حقا ان حريتنا عبارة عن اختيارنا لخلقنا بأسره ولأسلوبنا العام

---

(١) زكريا ابراهيم ، مشكلة الحرية ، مرجع سابق ص ٢٣٠

(2) Merleau-Ponty . Phénoménologie de la Perception. Op. Cit. p 500.

(٣) زكريا ابراهيم ، مشكلة الحرية ، مرجع سابق ص ٢٣١

(4) Merleau-Ponty. Phénoménologie de la Perception . Op. C. t. p. 500.

فى التصرف بازاء العالم ، ولكن هذا الاختيار يفترض دائما شيئا محصلا سابقا عليه ، تعمل الحرية على التعديل منه والتصرف فيه .
فالحرية الواقعية الفعالة تعمل على تحقيق ضرب من التبادل échange بيننا وبين العالم ، ما دامت حريتنا لا تقوم الا اذا كان ثمة مجال . ولئن كان ميرلوبونتى يسلم مع سارتر بأن معنى اى شىء وقيمة اى شىء لا يقومان الا بى ولى ، الا انه يأبى ان يخلع على تلك العبارة معنى كانتيا يترتب عليه الا يجد الشعور فى الأشياء الا ما سبق له أن وضع فيها من معان . فالنظرية التى يأخذ بها ميرلوبونتى فى هذا الصدد تختلف اختلافا كبيرا عن النظرية المثالية ، لأن الذهن يخضع دائما لحركة مركزية وحركة طاردة ، مما يجعل « المعنى » وليد حركة مزدوجة تعبر عن اتجاه الذهن (العقل) نحو العالم واتجاه العالم نحو الذهن (العقل)(١) .

ان « الموقف » يعنى بالنسبة لميرلوبونتى اكثر مما يعنيه الموقف لدى سارتر ، ذلك انه قد اعتبره جزءا من اندماج الانسان كوجود داخل العالم . وحتى قبل الاختيار فان الموقف يحتوى على معان يمكننا ان نعدل فيها ولكن لا يمكننا تجاهلها . واننا لا نبدأ من الصفر ، لذا فان ميرلوبونتى يعتبر فكرة الاختيار الأول أو الأساسى وهما . ولا بد لنا أن نعيش فى تجسيد معين وبالتالى تكون لنا « ماهية » مقترنة بوجودنا . ولا يقبل ميرلوبونتى مبدأ سارتر الشهير « الوجود سابق على الماهية »(٢) ، فلسنا نحن فقط الذى نختار عالمنا وانما عالمنا أيضا يختارنا - وينطبق هذا أيضا على الحرية السابقة على الانسانية والسابقة على التاريخ . فيوجد كما قال هوسرل « مجال للحرية » « وحرية مشروطة » دون أن يعنى هذا انها مطلقة لا فى داخل المجال او خارجه ، وانما يعنى أن لدى احتمالات قريبة واحتمالات بعيدة(٣) .

---

(١) زكريا ابراهيم ، مشكله الحرية ، مرجع سابق ص ٢٣١

(2) Spiegelberg. Op. Cit. p. 554

(3) Merleau-Ponty. Phénoménologie de la Perception, Op. Cit. p. 518.

وتكشف حريتنا عن وجود العقبـات ، بحيث ان هذه العقبـات لا يمكن ان تعد حدودا بقدر ما هى فى خلق تلك الحرية نفسـها • ولكن حتى لو صرفنا النظر عن كل مقصـد انسـانى (أى عن تلك المحـاولة الفعلية التى بمقتضاها نتحقق من امكانية أو استحالة عبور هـذا الجبل المعين او تلك الصخرة المعينة) فان حياتنا نفسـها ـ بل مجرد وجودنا فى هـذا العـالم ـ تنطوى على ابعـاد وجودية تحـدد موقف العـالم بازائنا • فالانسـان ليس فى حاجة الى أن يحاول فعـلا تسلق جبل من الجبال حتى يتحقق من انه شـامخ ، وهو ليس فى حاجة الى أن يصطدم فعلا بجـدار من الجدران حتى يتحقق من انه صلب ، وانما تنطوى بنية الوجودية نفسها (جسمه من حيث هو واقعة غفل) على بعض علاقات أو روابط خارجة عن نطاق أى مشروع صريح أو أى مقصـد محدد ، وهذه الروابط هى التى تحدد موقفه من العالم الطبيعى ومعنى وجوده الجسمى المترتب على ذلك الموقف • ولئن كان ميرلوبونتى لا يسلم بوجود « عوائق فى ذاتها » الا أنه يأبى ان يتصور الذات التى تجعل من العوائق عوائق ، ذاتا « لا عالمية » (أو لا كونية) acosmic ـ أى ذاتا مسـتقلة لا تمت بأى صلة الى العـالم الذى تحيـا فيـه • وهنـا يظهـر تأثر ميرلوبونتى بنظرية الجشتالط لأنه يقول بوجود « صورة خاصة » تنظم بشكل معين أمام سائر الذوات الانسانية فتجعل العالم يبدو لها على نحو خاص • وتبعا لذلك فانه يسلم بوجود نظام كونى « سـابق على سـائر المقاصـد الفردية والتقويمات الذاتية ، وهـذا النظام هو الذى يحدد لكل موضوع مكانه الخاص فى نطاق الوجود الانسـانى العام(١) • حقا أن العقبات لا توجد فى ذاتها وانما الذات التى تعتبرها كذلك ، وهـذه الذات او الانا ليست ذاتا عالمية لانها تسـبق نفسها تجاه الاشـياء كى تعطيها شكل الأشـياء • ويتكون المعنى الأصيل للعالم فى التبادل القائم بينه وبين وجودنا المتجسد(٢) •

---

(١) زكريا ابراهيم ، مشكلة الحرية ، مرجع سـابق ص ٢٣٢

(2) Merleau-Ponty . Phénomenologie de la perception . Op. Cit. p. 503.

ان معنى الاشــياء اذن ليس مجرد معنى مركب مختلق ، وانما هو على العكس معنى يقدم نفسه لنا ويحاول ان يفرض نفســه علينا . ولو كان الأمر على خلاف ذلك ، لـمـا كان لدينا شعور بالتكليف مع الاشياء والاندماج فى « صميم » الكون ، بل لكان موقفنا من الأشـياء قاصرا على تصور الكون وتعقل موضوعات ذهنية تمثلها لنـا مقاصدنا بازاء العالم . ولكننا نشــعر بأننا فى ارتباط وثيق مع العــالم ، ونحس بأننا مندمجون مع ما فى هــذا العالم من اشــياء . فذاتنا اذن لها طابع كونى ســابق على كل شعور محض ، وهــذا الطابع يتمثل بوضوح فى حقيقتنا الجسمية التى تتجه نحو الأشــياء فتهبها صورة الاشــياء وتستخرج منها ما للاشياء من معنى . وليس فى استطاعتنا ان نخلع على الأشــياء أى معنى خاص اللهم الا ابتداء من ذلك المعنى الأصلى المتضمن فيهــا لأن هــذا المعنى الأولى وحدة هو الذى يسمح لنـا بأن نضفى على الأشــياء بمقاصدنا الحرة وبشروعاتنا الشخصية معنى جديدا يكون مبعثه اختيارنا الذاتى(١) . ويرى ميرلوبونتى أن العمومية **la généralité** والاحتمال **la probabilité** ليست بأشــياء متخيلة وانما هى ظواهر وعلينا ان نجد أساســا فنومنولوجيا للفكر الاحصــائى . فهذا الفكر ينتمى الى وجود محدد وقائم فى موقف داخل العالم . ونقول انه « احتمال ضعيف » ان استطيع فى الحال تدمير عقدة نقص ارتبطت بى منذ عشرين عاما . وهــذا يعنى أن المــاضى له ثقله المميز ، فهو ليس مجموع احداث معينة بعيدة عنى ، ولكنه البيئة المحيطة بحاضرى . ان حريتنا لا تدمر موقفنا أو وضعنا وانما ترتبط به . فما دمنا نحيا فان موقفنا يظل مفتوحا مما يشــير الى انه يستدعى انماطا من القرارات المتميزة وفى نفس الوقت هو عاجز على أن يجلبها لنفســه(٢) .

---

(١) زكريا ابراهيم ، مشكلة الحرية ، مرجع ســابق ص ٢٣٣

(2) **Merleau-Ponty. Phénoménoménologie de la Perception. Op. Cit. p. 505**

والواقع ان كل اختيار نقوم به لتحديد أسلوب حياتنا لابد أن يقوم على أســاس معطيات سابقة أو مواقف معطاه . وقد يتوهم البعض ان فكرة المواقف تتعارض مع القول بالحرية ، ولكن الحقيقة أن هنــاك تفاعلا مســتمراً وتداخلا متصلا بين الذات التى تتصرف وبين المواقف التى تجد نفســها بازائها ، بحيث أنه قد يستحيل أحيانا أن نحدد نصيب الظروف ونصيب الحرية فى كل فعل من الأفعــال . فاذا نظرنا الى مشكلة الحرية فى صلتها بالمــاضى ، على ضوء هــذه الفكرة ، وجدنا انه قد يكون فى وســع المرء أن يتهرب من ماضيه فى اية لحظة من اللحظات ، ولكن ليس فى وســعه أن يتهــرب من ذلك المــاضى تماما فى كل لحظــة من اللحظات . ذلك لأن الحرية لا يمكن أن تمارس نشاطها آلا اذا كان ثمة ماض له ثقله الذى يرين به علينا ، بحيث يدفع بنا فى اتجاه معين ، محاولا أن يحملنا على أن نعترف بقيمته . وبحتى حينما يتوصل المرء الى التغلب على ذلك المــاضى ، فان هــذا الانتصــار لابد أن يجيىء ثمرة لمجاهدة وصراع(١) .

ويشــكل التاريخ لدى ميرلوبونتى خلفية كل فعل حر . ويصــل ميرلوبونتى من دراســته للعلاقات القائمة بيننا وبين التاريخ الى اثارة موضوع الوعى الطبقى والثورة . والانســان لا يتخلى على آلاطلاق عن كونه وعيا يقيم نفســه باســتمرار وفى كل لحظــة . ولا يكفى موقفى الموضوعى داخل عجلة الانتاج كى اتخذ موقفا بصدد الطبقة وأنمى وعيــا بها . فقد رأينا أن الخاضعين للاســتغلال كانوا موجودين قبل الثوار بفترات كبيرة . كما أن الحركة العمالية لا تتقدم وتنمو فى فترة الأزمة الاقتصادية وحدها . ويعنى هــذا ان التمرد والثورة ليسا ثمرة الظروف

---

(١) زكريا ابراهيم ، مشكلة الحرية ، مرجع سابق ص ٢٣٤

أو الشروط الموضوعية ، بل على العكس فالقرار الذى يتخذه العامل بانه يريد قيام الثورة هو الذى يجعل منه عضوا فى البروليتاريا ٠ فان تقييم الحاضر يتم عن طريق المشروع الحر الخاص بالمستقبل ٠ ومن هنا نستطيع القول بأن التاريخ ليس له فى ذاته معنى وانما يستمد معناه مما نعطيه له بواسطة ارادتنا(١) ٠ ويختار هكذا ميرلوبونتى المنهج الوجودى مفضلا اياه عن الحتمية الموضوعية من ناحية والفكر المثالى من ناحية اخرى ، فكلاهما يبقينا فى التجريد والحيرة بين وجود فى ذاته ووجود لذاته ، بينما تكشف الظواهر عن الوجود باعتباره حرية مشروطة داخل اسلوب معطى للحياة ٠ ومن ادراك مثل هذا الالتزام ينشأ احتمال قيام مشروعات وجودية جديدة عن طريق استقطاب الموقف٠ ويقدم ميرلوبونتى كمثال فنومنولوجى على الاختيار الحر المشروط وصفا واضحا لنمو الوعى الطبقى والقرار الثورى الذى يتلوه(٢) ٠

الحرية الانسانية كما يراها ميرلوبونتى اذن ليست مطلقة وانما هى دائما « حرية مجاهدة » liberté militante ونحن نعلم أن الانسان يوجد دائما فى موقف اجتماعى معين ، ولكن حتى لو استطاع الانسان بفكره وارادته أن يعارض ذلك الموقف أو أن يقاوم من حدة تياره ، فان حريته لن تستطيع أن تنقله بطريقة سحرية الى تلك الشخصية التاريخية التى يريدها ٠ وهكذا فان الرجل البورجوازى الذى ينضم الى طبقة العمال لن يصبح من اجل هذا كاملا ، لأنه لن يستطيع فى يوم وليلة ان يتخلى عن موقفه السابق ، او ان يقضى فى نفسه نهائيا على ارجاع الطبقة التى كان ينتسب اليها ٠ حقا اننى أنا الذى أخلع على حياتى معناها ومستقبلها ، ولكن هذا لا يعنى بحال أن هذا المعنى وذلك المستقبل هما مجرد مفهومين متصورين ، بل الواقع انهما ينبثقان

---

(1) Merleau-Ponty. Phénoménologie de la perception Op. Cit p. 505 - 506.

(2) Spiegelberg. Op, Cit. p. 554.

من حاضرى وماضى ، وبصفة خاصة من طريقى فى الجمع بين هذا الحاضر وذاك الماضى فى وحدة حية ... وقد أستطيع ان أجعل من نفسى رجل ثورة على الرغم من تاريخى الماضى ، بل دون ادنى باعث يبرز فى حياتى مثل هذا التحول ، ولكن فعلى الحر فى هذه الحالة لن يعبر الا عن أسلوبى فى الحياة وطريقتى فى التصرف بازاء العالم الطبيعى والاجتماعى . ولان ثورتى ستجىء على نمط ذلك الموقف العقلى الذى يعبر عنه وجودى نفسه كرجل مفكر(١) .

ويرى ميرلوبونتى أن تزايد الوعى الطبقى ينشأ عن ادراك للموقف من جانب أفراد موجودين ينظرون الى انفسهم كبشر عاملين فى اتصال نمطى بالعالم من حولهم ، وفى هذه المرحلة لا يوجد اختيار وانما توجد مجرد خبرة بأسلوب معين للوجود وبوجود داخل العالم . ويحدث الانتقال الى الوعى الطبقى عندما يدرك العمال وجود علاقة تماسك تربطهم بآخرين فى نفس الموقف(٢) . وهنا يبدأ المكان الاجتماعى فى الاستقطاب فنشاهد تكون قطاع من الخاضعين للاستغلال . ويتضح التجمع بالنسبة للفئات المنتمية الى اماكن مختلفة من الأفق الاجتماعى بصرف النظر عن الايديولوجيات والمهن المختلفة . وهكذا تتحقق الطبقة، ويقال أن الموقف هو موقف ثورة عندما يدرك الجميع وجود عقبة مشتركة داخل حياة كل واحد منهم . وتنشأ الثورة يوما وراء يوم فى تسلسل الأهداف المستقبلية ، منبثقة عن الأهداف التى تسبقها . ولا يحتاج كل بروليتارى أن يشعر أنه كذلك بالمعنى الذى يضفيه المنظر الماركسى . فيكفى أن يشعر الصحفى أو المزارع انه فى مسيرة تصل به الى نفس المكان الذى يصل اليه العمال . فكلهم ينتهون الى الثورة التى كانت ستفزعهم لو كانوا سمعوا قبل ذلك وصفا لها . والموقف الثورى الأصيل يتضح فى التعايش قبل أن ينفجر فى كلمات يفهمها الجميع . والحركة

---

(١) زكريا ابراهيم ، مشكلة الحرية ، مرجع سابق ص ٢٣٤

(2) Spiegelberg. Op. Cit. p. 554.

الثورية مثلها فى ذلك مثل عمل الفنـان ما هى سـوى مقصـد يخلق بنفسه ادواته ووسـائل تعبيره عن نفسـه . فالمشروع الثورى ليس نتيجة لحكم مقصود كما انه ليس تحديدا واضحا لهدف معين . انه قـد يكون كذلك لدى مروج دعـوة ما le Propagandiste لأنه قـد تشكل بواسـطة المثقف ، أو لدى المثقف لأنه ينظم حيـاته حسب افكاره . ولكنه لا يكف عن كونه القرار المجـرد لمفكر ما ، ولا يتحول الى واقع تاريخى سـوى اذا تشكل داخل العلاقات الانسـانية المتبادلة وداخل الصـلات التى تربط الانسـان بمهنة ما(١) .

ان عيب التصور الذى نعرضه ، فيما يرى ميرلوبونتى ، يكمن فى تناول المشروعات الفكرية وحدها دون اعتبار للمشروع الوجودى الذى هو استقطاب لحياة بأكملها نحو هدف محدد وغير محدد فى الوقت ذاته ، لا يملك عنه المرء اى فكرة ولا يتعرف فى النهاية عليه سـوى عندما يصل اليه . ان الطبقة ليست شـيئا نناقشـه أو نعلنه وانما هى شىء نعيشـه فى شـكل حضـور واحتمـال ولغز واسـطورة . ان القول بأن الوعى الطبقى هـو نتيجة قرار واختيار يعنى أن المشـكلات قد تم حلها فى اليوم الذى اثيرت فيه ، وان كل سـؤال يحتوى اجابته منـذ البداية ، وان هـذا يعنى الرجوع الى المحايثة او المباطنة والتخلى عن فهم التاريخ . وفى الواقع ان المشروع الفكرى le project intellectuel ورسم الأهداف ليسـا سـوى اكتمال للمشروع الوجـودى . فانا أعطى لحياتى معنى ومستقبلا ، ولكن الا ان هـذا لا يعنى أن هـذا المعنى وهـذا المستقبل مدركين بالضرورة ، ولكن يعنى انهما ينبثقان عن حاضرى وعن ماضى وبصفة خاصـة من طريقة تعايشى الحاضرة والسـابقة(٢) .

---

(1) Mesleau – Ponty phenomolooj ie de la parception , Op Cit p 508 - 509

(2) Ibid. p. 509 - 510.

ان القرار الثورى لا ينشأ ، فيما يرى ميرلوبونتى ، لدى المثقف من فراغ . فقد يأتى عقب عزله طويلة . فالمثقف يبحث عن مذهب يتطلب منه الكثير ويشفيه من ذاتيته ، وأحيانا يبحث المثقف عن الوضوح الذى يضفيه التفسير الماركسى للتاريخ ، يعنى هذا انه قد وضع المعرفة فى حركة حياته ، وهذا ايضا لا يمكن ان نفهمه الا فى علاقته بماضيه وطفولته . ولو ذهبنا الى القول بان قرار المرء ان يصبح ثوريا قد اتخذ دون دافع أو باعث وبفعل من افعال الحرية ، فانه يظل يعبر عن طريقة معينة للوجود داخل العالم الطبيعى والاجتماعى ، وهو قرار المثقف . أما الثورة بالنسبة للعامل فهى مباشرة وقريبة أكثر مما هى لدى المثقف ، ذلك انها موجودة فى حياته ومختلطة بالجهاز الاقتصادى . ولذا نجد أن عدد العمال يفوق احصائيا عدد البورجوازيين فى أى حزب ثورى . ولكن لا تلغى الدوافع الحرية بطبيعة الحال ، فاكثر الأحزاب العمالية جدية تحتوى على عدد كبير من المثقفين ضمن زعمائها ، ومن المحتمل ان رجل مثل لينين اضفى على نفسه هوية ثورية وانتهى بالتعالى على التمييز القائم بين مثقف وعامل . وهذه هى فضائل الحركة والالتزام ، ففى البداية لست فردا يتجاوز الطبقة لأنى فى موقف اجتماعى ، وحريتى اذا كانت لديها القدرة على ان تلزمنى فى مكان آخر الا انها لا تستطيع ان تجعل منى حاليا ما أريد أن أكونه . ولذا فان كونى بورجوازيا أو عاملا لا يعنى فقط وعى بالوجود وانما يعنى تقويما للذات كعامل أو بورجوازى بواسطة مشروع ضمنى أى وجودى يختلط بطريقة تشكيلى للعالم والتعايش مع الآخرين . وهكذا يفتقد الفكر المثالى كما يفتقد الفكر الموضوعى الوعى بالطبقة ، الأول لأنه يستخلص الوجود الفعال من الوعى ، والثانى لأنه يستخلص الوعى من وجود الواقعة ، والاثنان لانهما يجهلان علاقة الدافعية le rapport de motvation (١) .

ان ميرلوبونتى يمضى أبعد من ذلك فيقرر أن القول بحرية مطلقة يتعارض مع موقفنا ككائنات تحيا فى التاريخ ذلك لأنه لو كانت حريتنا

(1) Ibid . p. 510 - 11.

مطلقة ، ولو كنا شعورا محضا خالصا ، لما كان للتاريخ أى اتجاه او أى معنى بالقياس الينا ، اذ سيكون من الممكن عندئذ فى اية لحظة ان يخرج أى شىء من اى شىء آخر ٠ وتبعا لذلك فانه لن يكون من المستحيل أن ينقلب الطاغية الى داعية من دعاة الحرية ، بدلا من أن يستمر فى طغيانه واستبداده ٠ هذا الى أن التاريخ نفسه لن يمضى فى أى اتجاه ، ولكن يكون فى الوسع التمييز بين السياسى الحق والرجل الأفاق ٠ ولكن الواقع ان للتاريخ معنى جزئيا واتجاها ضمنيا هو عبارة عن تلك الخطة الواقعية التى يتخذها المستقبل حينما يتحقق بفعل الكيان الاجتماعى المشترك ، فيما قبل كل تصميم فردى(١) ، حقا ان ميرلوبونتى يسلم باننا نحن الذين نخلع على التاريخ معناه ، ولكنه يضيف أن التاريخ نفسه هو الذى يعرض علينا ذلك المعنى او هو الذى يقترحه(٢) ٠

ان علينا فيما يرى ميرلوبونتى ان نتعرف الى جانب المشروع الفردى على قطاع معمم من الوجود ومن المشروعات المتكونة من قبل ، ومن المعانى التى تتحرك بيننا وبين الأشياء وتميزنا كبشر وكبورجوازيين وعمال ٠ ان العمومية تدخل منذ البداية وتجعل حضورنا أمام انفسنا يقع فى موقع وسط ، واننا لنكف عن كوننا وعيا خالصا بمجرد ان تتبلور النخبة الطبيعية والاجتماعية فى شكل موقف ، اى مجرد أن يصبح لها معنى ، ويعنى هذا باختصار بمجرد أن نوجد نحن(٣) ٠

ان الحرية التى قال بها ميرلوبونتى تواجه اذن تحديدين : أولهما انها تبدأ من موقف اعيشه ، والثانى ان اختيارى ليس اختيارا واعيا ولكنه سابق على الوعى preconscious او هو اختيار وجودى ٠

---

(1) Ibid. p. 513 cité par :

زكريا ابراهيم ، مشكلة الحرية ، مرجع سابق ص ٢٣٥

(٢) زكريا ابراهيم ، مشكلة الحرية ، مرجع سابق ص ٢٣٥

(3) Merleau-Ponty. Phénoménologie de la perception Op. Cit, p. 514.

ان القول بأن الحرية لا تنشأ من فراغ لا يعنى انى غير قادر على ايقاف مشروعى الوجودى فى اى وقت ولكنها تعنى القدرة على أن ابدأ من جديد ، فاننا لا نظل دائما معلقين فى العدم ـ وهو ما يرد به على سارتر ـ فنحن دائما فى الملاء ، فى الوجود ، مثل الوجه المحكوم عليه بالتعبير عن شىء ما ، حتى فى فترات الراحة وفى لحظة الموت ٠ أن الحرية تعتمد على التزامى العام فى العالم ٠ فحريتى الفعالة لا تقوم فيما وراء وجودى وانما هى امامى ، فى الأشياء ٠ ويتعين الا اقول انى اختار نفسى بشكل مستمر بحجة انى استطيع دوما رفض ما انا عليه ٠ ان عدم الرفض لا يعد فى ذاته اختيارا ٠ فأننا لا نستطيع التوحيد بين عدم التدخل والفعل(١) ٠

وصفوة القول ان الحرية التى ينادى بها ميرلوبونتى لا تحقق اختيارها ابتداء من لا شىء ، بل هى تندمج فى موقف أصلى تتقبله وتتداخل معه ، فهى لا تمارس نشاطها الا ابتدء من ذلك الموقف ٠ واذن فان الحرية لا تظل دائما بمفردها ، بل هى تستند الى العالم وتنبثق منه ٠ ومعنى هذا ان الحرية لا تعرف الانفصال المطلق (كما زعم سارتر) بل هى تتحدد باندماجها فى الأشياء ٠ فالحرية هى تلاق وانتقال ، وتبادل بين الخارج والداخل ، او هى بالأحرى حوار متصل مستمر مع الأشياء ومع الأخرين ٠ نعم ان العالم مكون من ذى قبل ، ولكن تكوينه ليس من الكمال بحيث يمتنع كل فعل ٠ ولئن كنا من جهتنا محدودين بمنشئنا وأصل وجودنا ، الا ان امامنا افقا مفتوحا تتمثل فيه لانهائية الامكانيات(٢) ٠

ان ميرلوبونتى ينظر الى الذات باعتبارها بنية نفسية وتاريخية تلقت مع الوجود طريقة للوجود واسلوب ٠ وتتصل كافة افعالى وافكارى بهذه البنية ، وحتى فكر الفيلسوف ما هو الا طريقة لتوضيح سيطرته على العالم أى وجوده نفسه ٠ الا انى بالرغم من هذا حر ، ليس رغما

(1) Ibid. p. 516.

(٢) زكريا ابراهيم ، مشكلة الحرية ، مرجع سابق ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦ ٠

عن هــذه الدوافع وفيما وراءها وانما من خلالها • ذلك أن هــذه الحياة المليئة بالمعنى ، هــذا المعنى المحدد للطبيعة والتاريخ الذى اعبر انا عنه لا تحد من اتصــالى بالعالم ، بل على العكس هى وسيلتى للاتصال به ، وبسبب كونى غير محــدد بقيود أو تحفظات فلدى فرصــة للتطور ، وعن طريق الحياة فى زمانى أستطيع فهم الأزمنة الاخرى ، وعن طريق الانغماس فى الحاضر وفى العالم مفترضا ما انا عليه ومحــددا ما اريده وقائمــا بأداء ما افعله ، أستطيع التجاوز • ولا افتقد الحــرية آلا اذا حاولت تجاوز موقفى الطبيعى والاجتماعى عن طريق رفضــه بدلا من الوصول من خلاله الى العالم الطبيعى الانســانى • ولا يوجد اى شىء يحدد من الخارج ، ولا يعنى هــذا عدم وجود شىء يجتذبنى ، وانما على العكس انا موجود خارج ذاتى ومفتوح على العالم • ونحن نملك لمجرد اننا موجودون داخل العالم وليس فقط فى العالم كل ما يتيح لنا التجاوز • وليس علينا أن نخشى اختياراتنا وافعالنا بحجة انها تحد من حريتنا بل انها هى التى تحررنا من قيودنا(١) •

لقد رفض ميرلوبونتى الجبرية المطلقة تماما مثلما رفض الحرية المطلقة ، كما رفض اعتبار الانسان شــيئا مثلما رفض اعتباره شــعورا محضا • لقد قال بالالتزام فى موقف تاريخى واجتماعى واكد على التلاحم بالعالم والمشــاركة مع الآخرين • واذا كان قد شــاب موقفه بعض الغموض فقد يزول هــذا عند تحليل نظرته الى العلوم الانسانية • ويقودنا حديث ميرلوبونتى عن الحرية الى أن نتناول فى بداية الباب الخاص بالعلوم الانســانية علم السياسة • فالموضوع الرئيسى فى السـياسة هو الحــرية وهى تمثل ركنا اساسيا فى فلســفة ميرلوبونتى ، واذا كان لم يثيرها بشكل واسـع فى كتابه « فنومنولوجيا الادراك الحسى » فلانه أراد أن يثير قبلها موضوعات هامة متصلة بها وتصلح كخلفية لها ، هى الجسم والكوجيتو والعــالم والادراك الحسى ، كى يتسنى له بعد ذلك وضعها فى اطارها الصــحيح •

---

(1) Merleau-Ponty. Phénoménologie de la Perception. Op. Cit . p. 519 - 520.

الباب الثانى

تمهيـــــد :

الفصـل الأول : السـياسة

تمهيـــــد :

اولا : موقف ميرلوبونتى من المـاركسية

١ ـ العنف او الارهاب وفلسـفة التاريخ

(أ) بوخـارين

(ب) تروتسـكى

٢ ـ البروليتاريا وفلسـفة التاريخ

٣ ـ تقييم ميرلوبونتى للماركسـية والنظام الشيوعى

ثانيا : نقـد الليبرالية

الفصـل الثانى : علم النفس

تمهيـــــد :

اولا : هوسرل وعلـم النفس

ثانيا : دراسـة السلوك والمجال الفنومنالى

١ ـ السلوكيـــة

٢ ـ علم نفس الشـكل أو المدرسـة الجشـتالطية

٣ ـ تصور ميرلوبونتى للسـلوك والمجال الفنومنالى

تمهيـــد :

عرضـنا فيما سـبق ـ وهو ما شكل الباب الأول ـ فلسـفة ميرلوبونتى كيف تشكلت من حيث المؤثرات التى ساهمت فى أن تأخذ الصورة التى نراها عليها اليوم ، وكيف تطورت ابتداء من الفنومنولوجيا والوجودية لتفصح عن فنومنولوجيـا وجودية تتميز بعناصر أو مكونات تضفى على آراء الفيلسوف صبغة خاصـة تميزه عن غيره .

ولمـا كانت الفلسفة تعيش مع الفيلسوف ، فى كل ما يجرى له وما يحدث فى عصره(١) ، فان ميرلوبونتى اتخذ ازاء كافة قضـايا عصره موقفا اصطبغ بصبغة الفنومنولوجيا الوجودية ، باعتبارها منطلقا نظر من خلاله الى العالم والى الآخرين ، والى العلوم الانسانية كنتاج للعلاقات بين البشر بعضهم وبعض ، وبينهم وبين الأشـياء فى العالم .

لقد آمن الفيلسوف بالعلم ، العلم الطبيعى والعلم الانسانى ، واستند فى كثير من آراءه الفلسفية على ما يقدمه العلم من نتائج الا ان هـذا الايمان بالعلم لم يجعله ينسـاق ، كما حدث للبعض ـ الاتجـاه الوضعى على سـبيل المثال ـ الى جعل العلم الطبيعى ومناهجه نموذجا يحتذى داخل العلوم الانسانية او الفلسفية ، بل على العكس لقـد رأى ان الفلسفة تساهم فى تطور العلم ، والعلم الانسـانى بصفة خاصـة . لذا كان لابد الفلسـفة من أن تكون احتكاكا مسـتمرا بين الواقعة والمـاهية والمـاهية والواقعة ، مما يؤدى الى اطـلاق كم هائل من المعنى والى اسـتبعاد القضايا المزيفة وافسـاح الطريق لحقائق وحلول جديدة . وفى انفتاح الفلسـفة على كل خبرة تتضمن معنى معينا كان عليهـا الا تستبعد طرق

(1) M. Merleau - Ponty. Les Philosophes Célébres. Sous la direction deMerleau-Ponty avec F. Alquié , p. Arbousse - Bastide, G. Bachelard et Autres. Paris : Mazonod -956. Avant - Propos Par Marleau - Ponty. p. 9.

التعبير غير المباشر أو الخيالى مثل الفن والأدب والدين . فهى طرق للتعالى الذاتى الانسانى وتملك قيمة حقيقية .

وقد ذكر ميرلوبونتى فى « المعنى واللامعنى » انه لا يمكن ان يوجد أى عداوة بين المعرفة العلمية « connalissance scientifique » والمعرفة الميتافيزيقية « savoir métaphysique » ، فالثانية تضع الأولى أمام المهام المكلفة بها . فالعلم بدون الفلسفة يجهل ما يتحدث عنه ، والفلسفة بدون دراسة منهجية للظواهر لن تصل سوى الى حقائق صورية أو شكلية ، اى الى أخطاء . ان دراسة الميتافيزيقا لا تعنى فى رأيه الدخول الى عالم منفصل للمعرفة ، او ترديد شعارات جدباء بل أنها تعنى المرور بخبرة مليئة بالمتناقضات ، كما تعنى مراجعة مستمرة لأداء الذاتية الانسانية المتبادلة L'intersbjectivité humaine هى محاولة للتفكير الى اقصى حد فى نفس الظواهر التى يبحثها العلم، عن طريق استعادة الظواهر لتعاليها وتمايزها الأصيل(١) . من هنا جاء اهتمام الفيلسوف بالعلوم الانسانية على وجه التحديد ، لادراكه أن نظرته الفلسفية اليها تثريها وتضفى عليها الصبغة التى تفتقدها اذا استغرقت فى قضاياها المحدودة وفى مناهجها المتنامية .

---

(1) M. Merleau - Ponty, La Métaphysique dans l'homme article reproduit dans « Sens et Non - Sens ». Paris, Nagel, 1566 pp. 145 - 172 , p. 171.

الفصل الأول

السياسة

تمهيد :

أولا : موقف ميرلوبونتى من الماركسية

١ ـ العنف أو الارهاب وفلسفة التاريخ

(أ) بوخارين

(ب) تروتسكى

٢ ـ البروليتاريا وفلسفة التاريخ

٣ ـ تقييم ميرلوبونتى للماركسية والنظام الشيوعى

ثانيا : نقد الليبرالية

تمهيـــد :

اضطر ميرلوبونتى للتصدى للسياســة بحكم العصر الذى عاش فيه والذى صخب بأحداث جســام ، وبخاصة الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩ ـ ١٩٤٥) ، وما صاحبها من حركة وعنف ثم ما تلى ذلك فى العالم الغربى والشرقى . لقد خط الفيلسـوف لنفســه مسارا نستطيع أن نقول عنه أنه كان متجاوبا مع الأحداث والتغيرات السريعة فى السياســة العالمية . وأسفر هــذا عن كتابين بالغى الأهمية : « الانسانية والارهاب » عام ١٩٤٧ ، و « مغامرات الجدل » عام ١٩٥٥ ، بخلاف عدد كبير من المقالات نذكر منها ما هو متضمن فى كتابيه « المعنى واللامعنى » الذى نشر عام ١٩٤٨ ، و « علامات » وصدر عام ١٩٦٠ .

لقد اجتذب ميرلوبونتى فى البداية النموذج المــاركسى فاتجه اليــه وتصدى فى ســنوات ما بعد الحرب لــا أســماه « المشكلة الشيوعية » فكتب « الانسانية والارهاب » . لقد شهدت هــذه السنوات فترة تحرر ســياسى افرزت انقلابا اجتماعيا اتخذ شكل الثورة بالنسبة للبعض ومسارا نحو الاشــتراكية ، او اتجه لدى البعض الآخر نحــو اعادة صــياغة للقوى القديمة بهدف بناء النسق الرأسمالى . وقد أخذ على ميرلوبونتى أنه اراد تبرير محاكمات موسكو فى كتابه « الانسانية والارهاب » التى قارن بينها وبين محاكمات الثورة الفرنســية ، الا ان الواقع أن الفيلسوف الذى تلقى تكوينه فى جو ليبرالى حاول بكل قوته فهم الآخر والظاهرة الثورية دون معتقدات مســبقة تدين هــذه الأنظمة التى تصدى للحديث عنها ، فهو كفيلسوف رأى المعنى وعبر عنه .

ان فيلسوف مثل فيلسوفنا لا ينسى نفســه وصفته كفيلســوف ، فهو يحتفظ بمفهوم المعنى الذى صاغه من قبل فى دراســته للسلوك والادراك الحسى . والمعنى فى رايه لا يكون أبدا فى اتجاه واحد للتاريخ ، يتجه

نحو الكمال ، ومن هنا فقد برر ، فى البداية ، التضحيات والعنف واعجب بالبروليتاريا ، وانتقد الليبرالية ـ كما تظهر فى الديمقراطيات الغربية ـ التى تتظاهر بخلاف ما تبطن ، وهاجمها هجوما عنيفا .

ولما كان ميرلوبونتى صاحب موقف فقد رفض السكوت عن وضع رآه خاطئا فانبرى بعد الحرب الكورية وبعد علمه بمعسكرات العمل السوفيتية الى انتقاد الاتحاد السوفيتى ، دون خشية من عدم رضاء هؤلاء الذين ايد قضيتهم من قبل . لقد أدان ميرلوبونتى معسكرات العمل السوفيتية كما أدان كل المواقف التى راى من منطلق وضعه كفيلسوف أنها تتعارض مع الانسانية ونذكر منها القوات الانجليزية فى فلسطين والتفرقة العنصرية .

وقد حاولنا من خلال دراسة تحليلية لمؤلفيه «الانسانية والارهاب» « ومغامرات الجدل » ، التعرف على وجهة نظره ازاء القضايا الأساسية على الصعيد السياسى فى الفترة التى عاشها ، وكيف تناول هذه الأحداث بحكم موقعه كفيلسوف فرنسى فنومنولوجى وجودى مستقل الفكر والعقيدة ، صريح حتى مع اقرب المقربين اليه . ونذكر كمثال على هذا مقال نشره فى كتابه « مغامرات الجدل » انتقد فيها صديقه وزميل كفاحه سارتر تحت عنوان سارتر والبلشفية **Sartre et L'Ultra - Bolchévisme** رفض فيه ما أسماه التطرف البلشفى لسارتر ، وأخذ عليه تضخيمه للحزب الذى اعتبره مصدرا للمعنى ، مثلما فعل هيجل بالنسبة للدولة البروسية ووجد فيها تحقيقا للعقلانية .

وقد تزايد اهتمام ميرلوبونتى بالعالم النامى فيما تلى ذلك من كتابات كما يتضح فى كتابه « علامات » حيث يعترف ان الشيوعية مثلها مثل الراسمالية لا تصلح للتعبير عن مشاكل الانتقال من العالم القديم حيث تستقطب ابنية المعنى فى ضوء المواجهة القائمة بين الشيوعية والراسمالية ، الى « العالم الجديد » ، حيث تختص ابنية المعنى بعالم حياة الدول النامية ، كما لا يصلح كل منهما فى حلها . وقد توصل من خلال مقالاته

فى « علاقات » الى نتيجة فلسفية مؤداها أن هناك علاقة جدلية أساسية تتأرجح بين التوتر والتكامل ترتبط بين الماضى والحاضر ، بين الموضوعى والذاتى ، بين الفكر والممارسة ، ولا يمكن أن يكون لكل من الذات والموضوع ، الوعى والتاريخ ، الحاضر والمستقبل معنى حيويا اذا لم تستمر هذه العلاقة فى الممارسة السياسية(١) .

أولا : موقف ميرلوبونتى من الماركسية :

مر موقف ميرلوبونتى من الماركسية بمراحل ثلاث متعاقبة تباينت فيما بينها ، عبر عنها على فترات زمنية متتالية فى ثلاث من أهم كتبه : « الانسانية والارهاب » عام ١٩٤٧ ، و « مغامرات الجدل » عام ١٩٥٥ و « علامات » عام ١٩٦٠ . واذا أردنا أن نلخص فى عبارة واحدة هذا الموقف نقول : انه فى المرحلة الأولى اتخذ شكل القبول الى حد تبرير بعض الممارسات فى الاتحاد السوفيتى ، ثم تحول الى الرفض والنقد فى مرحلته الثانية الى حد اتخاذ موقف الادانة فى بعض الأحيان ، وأخيرا طغى اهتمامه بالعالم النامى على انشغاله بالماركسية ، مما دعاه الى طرح العديد من التساؤلات فى آخريات كتبه وبخاصة فى « علامات » ، والى الاتجاه الى النقد السياسى والفلسفى لبعض كتاباته الأولى والى رفض التفاهم مع الشيوعيين . وقد تضمنت كتبه التى ذكرناها موقفا ازاء الليبرالية جنبا الى جنب مع موقفه ازاء الماركسية . الا أن موقفه ازاء الليبرالية كان النقد والرفض على طول الخط وهو ما سوف نثيره فى الجزء الثانى من هذا العمل .

لقد عاش ميرلوبونتى المناخ الايديولوجى لسنوات ما بعد الحرب العالمية الثانية ، وهى فترة التحرر التى رفعت أمانى الانقلاب الاجتماعى ، تمثل فى شكل ثورة عند البعض ، وفى شكل جبهة شعبية عند البعض

---

(1) M Merleau - Ponty. Signs, translated with introduction by Richard C. MC. Cleary , North Western University Press 1964. Introduction P. XXVI.

الآخر ، جبهة تخلو من العقبات القديمة وقادرة على فتح باب الاشتراكية على مصراعيه . وهى نفس السنوات التى شاهدت فى فرنسا اعادة تاسيس للقوى المنتمية الى المجتمع القديم والمتمثلة فى اعادة بناء جهاز الانتاج والنسق الراسمالى . ويتضح ايضا وبشكل خاص الانفصال بين العالم الغربى والاتحاد السوفيتى . فما زالت مشكلة قيام حرب عالمية جديدة مطروحة مما يجعل العقول تسارع فى اتجاه او فى آخر مع حثهم على الاختيار . هو اذن موقف يسهل تصوره ، وتمثل فى قيام الحرب الباردة . وقد أطلق المتعاطفون مع الولايات المتحدة حملة شعواء ضد الاتحاد السوفيتى المتهم بتدبير عدوانا على أوربا ، بالاضافة الى اطلاق حملة أخرى ضد الحزب الشيوعى الفرنسى المتهم بأنه العدو الموجود بالداخل(١) .

واجتذب النموذج السوفيتى ميرلوبونتى ، واثر على هذا الذهن الثائر الذى يثير دوما اسئلة ، قد يلجأ البعض الى اخمادها . وقد رأت هذه الفترة الزمنية ازدهار نوعية جديدة من المثقفين هم المثقفون التقدميون Progressistes ، عقدت مع الحزب الشيوعى علاقة مرت بكافة التجارب ، وكذلك بخيبة أمل . فاتخذ البعض موقف السكوت على مضض ، والبعض الآخر آثر الاستمرار فى معسكر البروليتاريا ..... بينما لم ينتمى ميرلوبونتى الى اى الفئتين وقال ما اعتقد انه صادق دون ان يخشى غضب الذين ايد قضيتهم من قبل . وبهذا افسح طريقا للتساؤل سوف يزدهر بشكل اكبر فى «مغامرات الجدل» و «علاقات»(٢) .

لقد اتجه اذن ميرلوبونتى فى البداية الى الماركسية ، فقد اراد بهذا أن يملأ الأبعاد الاجتماعية والسياسية والتاريخية والاقتصادية للخبرة . كما اراد ان يكتسب منظورا ازاء المجتمع المعاصر والحياة المعاصرة ،

---

(1) M. Merleau - Ponty. **Humanisme et Terreur**. **essai sur le probléme communiste.** Paris, Gallimard. 1947. Introduction par Claude Lefort (1980) p. 13.

(2) Ibid. Introduction par Lefort p, 12.

والمــاركسية كما يفهمها ويستوعبها ليست الا نوع من علم اجتماع فنومنولوجى يهدف الى وصف وتفســير العامل الاجتماعى ، وذلك بدلا من كشف جذوره المتعــالية فى القصــدية والوعى • ونســتطيع أن نقــول أن ميرلوبونتى الفنومنولوجى ينظر الى المــاركسية لاقامة نوع من المعرفة المتماسكة تتيح له فهم العالم المعاصر(١) •

وليست المــاركسية فلسفة ســاذجة للموقف الطبيعى ، فبنفس الطريقة التى تكشف بها الفنومنولوجيا عن نشــاة الظواهر أو اصولها فان الماركسية تتحدى الافتراضات التى تجعل بعض الظواهر الاجتماعية والتاريخية « طبيعية » وتكشف عن بعدها التاريخى وعن اصولها فى الممارســة أو الفعل الانسانى **Praxis** • فمثلا الافتراض الذى وضعه الاقتصاديون التقليديون والقائل بأن الملكية الخاصــة وتقسيم العمل والاقتصاد المبنى على الســوق المفتوح ما هى سوى شروط طبيعية تعرض للنقد من جانب ماركس ، عن طريق تتبعه لكيفية تطور هــذه الشروط تاريخيا ومناقشــة كيف كانت ستغيب لو كان النسق الاقتصادى للانتاج والتوزيع له شــكل مختلف • وكذلك اعترض ماركس على الافتراض الذى وضعه الاقتصاديون والنفعيون والتقليديون ومؤداه أن الأنانية والتنافس شىء طبيعى لدى الانســان • فقد رأى ماركس أن الأنانية هى نتاج اقتصاد رأسمالى تنافسى • فتهدف المــاركسية اذن الى الكشف عن كيفية قيام الظواهر الاجتماعيــة والتاريخية انطلاقا من العمل الانسانى ، وكيف يصبح هــذا مغتربا فى ظــل بعض الظــروف التاريخيــة • ويرى البعض أن المــاركسية مثــل الفنومنولوجيا الوجودية تنظر الى الحيــاة الاجتماعية والتاريخيــة من منظور الاغتراب وتماليه ، وبالتالى هى فلســفة تعبر عن حرية الانسان(٢) •

ويثير ميرلوبونتى فى كتابه « الانســانية والارهاب » ضرورة طرح المــاركسية كما هى ، لا على أرضية المبادىء والأخلاق وانما على خلفية

(1) Sparling . Op. Cit .. p. 92.

(2) Ibid. p. 93

العلاقات الانسانية . ولا يعنى هذا الرجوع الى القيم الليبرالية لاحراج الماركسية وانما يعنى حل المشكلة التى وضعتها الماركسية وضعا جيدا مع تأسيس العلاقات بين البشر(١) .

ولقد قرأ ميرلوبونتى كتاب كيسلر « الظلمة فى الظهيرة » Darkness at Noon بعد ترجمته تحت عنوان « الصفر واللانهائى » Le zero et l'infini فى ديسمبر ١٩٤٥ . وقد حاول كيسلر عن طريق الرواية تقديم حالة قلب ثائر قديم انتقل الى المعارضة ومتهم بالخيانة . وقد عبر بطل الرواية روباشوف ـ على حد قول كيسلر ـ عن « مركب حياة عديد من الرجال كانوا ضحايا ما يسمى بمحاكمات موسكو » . وقد مثل بوخازين(*) بالنسبة له النموذج الرئيسى ـ فى هذه المحاكمات . وقد وجد ميرلوبونتى فى النص كافة العناصر التى تتيح له التفكير فى العلاقة بين الانسان والتاريخ ، والانسان والسياسة ، وفى مسئولية القائمين بالفعل ازاء هذه المواقف الحدية التى تتمثل فى الحرب والثورة ، كما تتيح التفكير فى معنى الماركسية وغموض النظام السوفيتى الذى اعتقد أنه يراه يقوم وينهار فى آن واحد . وقد بدا لميرلوبونتى ان كيسلر قد نجح فى اثارة هذه العناصر دون أن ينجح فى اعطاءها الصياغة الفلسفية . لقد نجح فى بيان أن متهمى المحاكمات لم يكونوا خونة بالمعنى الذى يقصده الشيوعيون ، وبالرغم من ذلك كان عليهم أن يقبلوا أمام ذاتهم هذه الادانة ، وقد اثار كيسلر بهذا الشكل الدراما بغرض تحويلها الى صراع بين الذاتية والموضوعية ، بين الفرد الذى لا يعلم سوى حكم ضميره وبين التاريخ حيث تفلت مقاصد الفرد من سريانه . ويتابع التاريخ منطقه الخاص ، محولا الفشل الى اخطاء ، والأخطاء

---

(1) Merleau - Ponty. Humanisme et Terreur Op, Cit, p, 41,

(*) كان بوخارين يشغل مع ستالين عضوية المكتب السياسى للينين ، كما كان عضوا باللجنة المركزية حتى عام ١٩٣٦ ، ثم أعدم رميا بالرصاص بعد محاكمة عام ١٩٣٨ .

الى خيانات ، أو يجعل من المنتصر امينا على الحقيقة وتجسيدا للعدالة (١) .

١ ـ العنف او الارهاب وفلسفة التاريخ :

(أ) بوخارين :

لقد أراد ميرلوبونتى ان يفهم العنف الشيوعى الذى القى كتاب كيسلر « الصفر واللانهائى » الضوء عليه . وهو لا يهدف من وراء ذلك الى اعادة صنع محاكمات موسكو ١٩٣٧ ، أو معرفة ما اذا كان بوخارين الى اعادة صنع محاكمات موسكو ١٩٣٧ ، أو معرفة ما اذا كان(*) بوخارين يمثل ضرورة للنظام وللدفاع القومى فى الاتحاد السوفيتى أم لا : وانما يريد ميرلوبونتى فهم بوخارين كما حاول كيسلر فهم روباشوف ـ بطل روايته .

ذلك ان حالة بوخارين تكشف الجانب النظرى والجانب التطبيقى للعنف داخل الشيوعية ، ذلك أنه يمارسه على ذاته ويضع دافع ادانته . ولذا فان ميرلوبونتى يبحث فيما يفكر فيه حقا خلف اصطلاحات اللغة . فقد راى أن تفسير كيسلر غير كاف ، فكيسلر جعل من بطل رواية روباشوف معارضا لمجرد عدم تحمله للسياسة الجديدة للحزب ونظامه اللاانسانى ، ولما كان بصدد تمرد أخلاقى بينما تمثلت اخلاقه دائما فى طاعة الحرب فانه انتهى بالاستسلام دون أى تحفظات . بينما « دفاع »

(1) Ibid. Introduction par Lefort p. 20 - 21.

(*) يطلق التعبير Boisheviks على اتباع لينين فى الحركة الديمقراطية بروسيا . بدأ استخدامه فى عام ١٩٠٣ بعد اجتماع الحزب ، واطلق على من اخذوا الأغلبية ، ثم استمر استخدامه . وقد احتفظ بالتعبير بين ١٩١٧ ـ ١٩٥٢ كاشارة رسمية الى الحرب الحاكم فى الدولة السوفيتية

C.D. Kerning (èd) **Marism, Communism and Westerm Society. A comparative Encyclopedia** . New York, Herder 1972 Vol. 1 pp. 265 — 272.

بوخارين فى المحاكمات يذهب أبعد من مجرد الخيار بين الأخلاق والنظام ٠ فقد ظل بوخارين دوما انسانا مستقلا ، لا يعترف بالكرامة الشخصية وانما يذود عن كرامته الثورية ويرفض اتهامه بالخيانة والتخريب ، وعند استسلامه لم يكن هذا مجرد التزام بالنظام ٠ لقد راى فى سلوكه السياسى بالرغم مما يحتويه من تبريرات ، ازدواجية لا يمكن تفاديها تؤدى به الى الادانة ٠ فالثائر المعارض يجمع من حوله ، فى المواقف الحدية حيث تصبح الثورة محل تساؤل ، اعدائه وينتهى هكذا الى جعل الثورة موضع خطورة وتهديد ٠٠٠ لقد راى ان التشتت فى فترة الأزمة يعرض مكتسبات أكتوبر ١٩١٧ للخطر(١) ٠

ان ميرلوبونتى يطرح مشكلة العنف الثورى طرحا جديدا ، فهو لا يوافق عليه كما انه لا يرفضه ، ذلك أنه ينظر اليه فى سياقه الخاص ويجد ما يبرره ٠ فاننا لا نستطيع ان نأمل فى تاريخ خال من العنف الا اذا كنا نحيا ما أسماه بيجى **Péguy** فترة تاريخية يقتصر فيها رجل السياسة على اقامة النظام وتثبيت الحق ٠ اما اذا كان من سوء حظنا أو من حسن حظنا أن نحيا فى احدى تلك الفترات الزمنية التى تتميز بانهيار فى القاعدة التقليدية للدولة أو للمجتمع ، وحيث يتحتم على الانسان سواء شاء أو لم يشأ ان يقوم بنفسه باعادة بناء العلاقات الانسانية ، عندئذ تشكل حرية كل شخص تهديدا بالموت لحرية الآخرين ويظهر العنف من جديد ٠ ويرى ميرلوبونتى اننا نخطىء أشد الخطأ لو حاولنا أن ننظر من خلال الرؤية الليبرالية الى مشكلة العنف الثورى ، ذلك أن الليبرالية تستبعد تماما الفرض الثورى ٠ وعلينا ان نبدأ بوضع محاكمات موسكو فى الوسط ٠٠٠٠ **Stimmung** الثورى للعنف حيث لا يمكن تصورها بدونه ٠ ونخطىء اذ حاولنا بحث ما اذا كانت الشيوعية تحترم قواعد الفكر الليبرالى ، فمن البديهى انها لا تقوم بذلك وانما يتمثل بحثنا فى العنف الذى تمارسه : هل هو عنف ثورى ، هل هو قادر

(1) Merleau - Ponty. Humanisme et Terreur. Op. Cit. p. 41 - 42.

على خلق علاقات انسانية بين البشر · لقد نقد ماركس الليبرالية ، وكان نقده من القوة بحيث لو نجحت الماركسية بواسطة الثورة العالمية فى اقامة مجتمع لا طبقى حيث يختفى ، مع اختفاء استغلال الانسان للانسان ، أسباب الحرب والانهيار لكان من الضرورى ان يكون المرء شيوعيا(1) ·

ويمضى ميرلوبونتى فى طرح تساؤلاته حول هذا الموضوع : هل تمضى الشيوعية فى هذا الطريق الذى رسمه ماركس ؟ هل يحمل العنف الموجود اليوم نفس المعنى الذى كان موجوداً فى شيوعية لينين ؟ هل تتعادل الشيوعية مع مقاصدها الانسانية ؟ لقد ميز ماركس بشكل حاسم بين الحياة الانسانية والحياة الحيوانية ، ذلك ان الانسان يخلق وسائل معيشته وثقافته وتاريخه ، وهكذا يؤكد على قدرة على المبادأة تتمثل فيها أصالته المطلقة · الماركسية تنفتح على افق للمستقبل حيث يقف الانسان باعتباره وجودا فائقا **Suprême** أمام الانسان · واذا كان ماركس لا يتخذ من حدس الانسان قاعدة مباشرة فى السياسة ذلك أنه رأى اننا بتدريسنا عدم العنف نرسخ العنف القائم ، أى نرسخ نظاما للانتاج يجعل من الشقاء والحرب أشياء لا يمكن تفاديها(1) ·

وقد راى ميرلوبونتى ان الشيوعية لا تخترع العنف وانما تجده قائما من قبل · والمشكلة المثارة حاليا لا تكمن فى معرفة ما اذا كنا نقبل العنف أو نرفضه وانما أن نتبين ما اذا كان هذا العنف « تقدميا » ويميل نحو الغاء نفسه أو ما اذا كان يميل نحو الانتشار · وعلينا كى نقرر ذلك ان نضع الجريمة أو الاثم داخل منطق الموقف اى داخل دينامية النظام وداخل الشمولية التاريخية التى ينتمى اليها ، وذلك بدلاً من ان نحكم على العنف فى ذاته من خلال أخلاق نطلق عليها خطأ اسم « الأخلاق الخالصة » ·

---

(1) Ibid p. 44.
(2) Ibid , p. 45.

أن العنف المتمثل فى الحزن والعذاب والموت ليس شيئا جميلا الا أنه للأسف موجود فى كل مكان ، فكما هو قائم فى الاتحاد السيوفيتى فهو موجود أيضا فى الليبرالية الغربية التى تجلس على السخرة فى المستعمرات وعلى عشرات من الحروب ، وموت فرد واحد فى أندونيسيا أو الجزائر أو الهند الصينية لا يغتفر فى نظر الأخلاق مثله فى ذلك مثل موت روبا شوف فى « الصفر واللانهائى » لكيسلر(1) .

لقد صور كيسلر كما نعلم بطل روايته روباشوف على غرار بوخارين وهو احد قادة الحزب الشيوعى الذى أطيح به فى محاكمات موسكو ، فحديث ميرلوبونتى عنه وموقفه ازاءه انما يعكس بالطبع موقفه ازاء النظام السوفيتى وازاء الماركسية . وقد كان روباشوف دوما خارج التاريخ وبداخله . وكان عليه أن يحدد بصعوبة شديدة مسلكه ، لقد كان مصيره ومصير الآخرين يدور أمامه فى الأشياء وفى الثورة التى يتعين عليه القيام بها واتمامها والاستمرار فيها . وقد اعتبر روباشوف الأنا أو الذات ، شيئا غير واقعى وغير لائق : فلم تكن الانسانية والقيم والفضائل ومصالحة الانسان مع الآخر غايات مقصودة بالنسبة لهم ، وانما هى احتمالات للبروليتاريا يمكن وضعها فى السلطة . وكلمات مثل الشرف أو عدم الشرف ، الصدق أو الكذب تخلو من المعنى بالنسبة لرجل التاريخ ، فهو يواجه فقط خيانات موضوعية ومكاسب موضوعية . وقد رأى هؤلاء أن الممارسة فى النظام لم تعد كما كانت فى بداية الثورة ، قائمة على بحث مستمر للحركة الثورية فى العالم ، كما لم يعد النظام ينظر اليها على انها الامتداد البسيط للمسار التلقائى للتاريخ . ومن هنا عنف روباشوف مع البشر من اجل تحريرهم . وهو لا يعتقد أنه اخطأ ، الا أنه فى الواقع لم يعد بريئا . وتبقى دعوى اخرى غير دعوى التاريخ ودعوى الواجب الثورى ، محك آخر بخلاف محك العقل المنشغل بحساب الفعالية ، يتبقى ان يشعر بما جعل الآخرون يشعرون به لكى يستعيد التبادل معهم ويستعيد اتصالا جديدا لم يتحه الفعل الثورى . وهكذا يموت

---

(1) Ibid p. 83 - 84.

روباشـوف فى صمت مثل كل الذين قام هو نفسه بالقضـاء عليهم(١) .

لقد تعلم روباشـوف ، فى راى ميرلوبونتى ، ان الأخلاق الحقيقية تسـخر من الاخلاق ، وان الوسـيلة الوحيدة للوفاء بالقيم تظهـر فى الالتفات الى الخارج للحصول ، كما يقول هيجل ، على (واقعية الفكرة الأخلاقية) . وان الطريق القصير للشـعور المباشر هو طريق اللاأخلاق . لقد قام روباشـوف فى المـاضى باسـم متطلبات التـاريخ بالدفاع عن الديكتاتورية وعنفها ضـد القلوب الطيبـة . فماذا يكون رده اليـوم عندما نعيد عليـه خطبه ؟ حقـا انه لم يوص ابدا بالارهاب ، وعندما تحدث عن استخدام العنف ضـد ادارة الحزب لم يكن يقصد سوى العنف السياسى . ولكن اليس العنف السـياسى هو القبض على بعض الأفـراد ، وما الذى يحدث عندما يدافع من يقبض عليه عن نفسه ؟ وعندما تم القبض على روباشـوف اصبح المعارض روباشـوف خائنا . واصبحت الحركة التى قام بها ضد ادارة الحزب ــ وهى الادارة الثورية الوحيدة الممكنة ــ ثورة مضادة وخيانة(٢) .

فكيف ينظر روباشـوف بعد هـذا الاتهام الى حياته ، لقد انطلق مع زملائه فى البداية من منطلق تؤيد قيم معينة هى قيمة البشر ، وظنوا ان تحرير البشر يحتاج الى اقتصـاد اشتراكى ، وبالتـالى انكبوا على العمل ولكنهم وجدوا انهم كى يقيموا اقتصـادا فى الظروف الخاصـة التى تمر بها بلد الثورة فان عليهم ان يجعلوا البشر يتعذبون ، وانهم كى يحرروا البشر فى المسـتقبل عليهم ان يخضعوهم اليوم .... والآن وبعد ان قام بكل ما كان عليـه القيام به ، فليس بمستغرب ان يكون مستعدا للرجوع الى ذاته ، ان يترك نفسه لتلك الخبرة الغريبة التى مازالت غير معروفة بالنسـبة له والمتمثلة فى ادراك الداخل كوعى ، كوجود خال من المكان والزمان ، كضوء تعتمد عليـه الأشياء المتصورة وتقف بازائها

---

(1) Ibid p. 86 - 88.
(2) Ibid p. 89 - 90.

الأحداث والآلام والأفراح غير مبالية ، واخيرا كمشاركة فى اللانهائى . وهو يحس فى مواجهة هـذا اللانهائى انه قد اخطأ . لقد اتبع الطريق الذى رســـمه هيجل فى الفنومنولوجيا : اى الانتقال من الذات او الوعى الى التاريخ الا انه يتبعه فى الاتجاه العكسى ، فقد أنتهى التاريخ بالنسبة له (١) .

ويطرح ميرلوبونتى ازاء هـذا الموقف التساؤل الهام : ما معنى ان نفكر فى التاريخ عندما نفتقد الظل التاريخى ، ونفكر فى الحياة بعد أن أقصينا عنها ؟ أنفهم الحياة افضل ونحن فى غمارها ام نفهمها افضل ونحن امام الموت ؟ واذا ما اعطى روباشـوف اليوم حرية وادخل من جديد فى الحزب ، فكيف سيمضى فى حياته .... وهو قد أقر امام المحكمة أنه يرفض أن يعطى صـوته للانسان الداخلى ؟ هل تعطينـا التأملات الأخيرة لروباشـوف صيغة للحياة تختلف عن تلك التى سـار عليهـا أثناء حياته ؟ ... ان روباشـوف لم ينكر حتى فى ساعاته الأخيرة الثورة الا أن كســلر لم يعطينا اى نتيجة نهائية . « فالصفر واللانهائى » لكسلر اكتفى بوصف موقف جدلى لا يستطيع بطله اجتيازه ، ومؤداه ان الانســان لا يستطيع أن يحصل فى الخارج على ما يشعر به فى الداخل ، كما أنه لا يستطيع أن يكف عن البحث عنه ، أو ان الانسانية عندما تريد أن تكتمل فى كامل عنفوانها فانها تتحول الى نقيضها اى الى عنف(٢) .

وفى الواقع ان الشـيوعية على طريقة كسلر كما اتضحت فى فكر روباشــوف نظرت الى التاريخ نظرة خاصـة مخالفة لنظرة ماركس . فقد كف التاريخ بالنســبة لها عما كان عليه بالنسـبة لمــاركس : فلم يعد هو التحقيق الواضح للقيم الانســانية عن طريق عمليـة تتضمن منحنيات جدلية دون أن تتجاهل غاياتها . لم يعد التاريخ اذن البيئـة الحيوية للانســان والاجابة على امانيه ومكان الاخوة الثورية . لقد اصبح قوة

(1) Ibid p. 94 - 95.
(2) Ibid p. 97.

خارجية يجهل الفرد معناها ، لقد اصبح السلطة الخالصة للواقعة : « فالتاريخ يجهل الحيرة والتردد ، ويمضى الى اهدافه جامدا معصوما من الخطأ . وفى كل منحنى من مساره يضع الطين الذى يحمله وجثث الغارقين . ان التاريخ يعرف طريقه ولا يرتكب اى أخطاء بينما يرى ماركس « أن التاريخ لا يستغل الانسان لتحقيق غاياته ـ كأنه شخص مستقل ـ فهو ليس سوى نشاط الانسان فى تتبعه لغاياته » . لقد قال كيسلر بأن علينا ، انتظارا لما سيحدث ، أن نبيع أرواحنا للشيطان . على امل الحصول على مغفرة التاريخ ، بينما رأت الماركسية من قبل أن معرفتنا بالتاريخ جزئية ، وكل وعى يوجد فى موقف تاريخى ولم تنتهى بالقول باننا منغلقون فى الذاتية ومصيرنا الى السحر عند محاولتنا التحرك فى اتجاه الخارج . وانما رأت الماركسية اننا نجد وراء المعرفة العلمية أساسا جديدا للحقيقة التاريخية يكمن فى المنطق التلقائى لوجودنا ، وفى اعتراف البروليتاريا بالبروليتاريا وفى النمو الفعال للثورة . لقد اعتمدت الماركسية على تلك الفكرة العميقة القائلة بأن وجهات النظر الانسانية مهما تكن نسبية هى المطلق ذاته ، لأنه لا يوجد شىء آخر ، كما لا يوجد اى قدر . وعن طريق البراكسيس الكامل ان لم يكن عن طريق المعرفة نستطيع ان نلمس المطلق أو ان البراكسيس الانسانى المتبادل هو المطلق ذاته . ومن الواضح ان روباشوف لم تكن لديه فكرة عن الحكمة الماركسية التى تنظم المعرفة الخاصة بالبراكسيس او الممارسة ، وتضيئه بواسطة المعرفة وتشكل البروليتاريا من خلال المناقشة النظرية . وتخضع الآراء النظرية لتصديق البروليتاريا المنظمة . انه يجهل هذا الفن الماركسى الخاص بالرجال العظام لثورة ١٩١٧ الذى يكشف التاريخ بمجرد حدوثه(١) .

وكثيرا ما شبه الماركسيون العنف الثورى بتدخل الطبيب فى عملية الوضع . ويعنى هذا القول بأن المجتمع الجديد موجود منذ اللحظة وان العنف له مبرراته ، لا من خلال الأهداف البعيدة وانما عن طريق

(1) Ibid p. 101 - 102.

الاحتياجات الحيوية الخاصة بانسانية جديدة بدات فعاليتها . أنها نظرية البروليتاريا التى تميز السياسة الماركسية عن أى سياسة اخرى متسلطة(١) .

ويرى ميرلوبونتى أن علينا أن نعترف منذ البداية ان اهتمام الشيوعية بالدور الموضوعى وبالرغبة فى أن يرى المرء نفسه من الخارج وفى داخل التاريخ ، هو شىء أخلاقى . والماركسية ليست الغاء للذاتية ولا للنشاط البشرى ولا للمادية العلمية التى انطلق منها روباشوف ، هى بالأحرى نظرية للذاتية الواقعية وللنشاط الواقعى فى التزامهما بالموقف التاريخى . لقد اعتبر ميرلوبونتى الماركسية مدرسة لمنطق التاريخ وموقع الفرد والمجتمع منه ، الا ان هذا لم يمنعه من طرح تساؤلاته التى لم تجد بعد الاجابات النهائية عليها : أيوجد فى الواقع تعاقب بين ما هو فعال وما هو انسانى ؟ بين الفعل التاريخى والأخلاقيات **moralité**، احقا علينا أن نختار اما ان نكون اعضاء فى السلطة **commissaire** – أى أن نتحرك بالنسبة للبشر من الخارج – أو نكون زهادا **Yogui** – أى نقوم بدعوة البشر الى اصلاح داخلى ؟ أحقا تقوم السلطة الثورية بالغاء الفرد واحكامه ومقاصده وشرفه ، وحتى شرفه الثورى ؟ اصحيح توجد فى مواجهة هذه السلطة وفى عالم يستقطبه صراع الطبقات امكانية لموقفين فقط : انقياد تام أو خيانة ؟ أحقا ان السياسة حسب عبارة نابليون الشهيرة هى التراجيديا الحديثة ، حيث تتم المواجهة بين حقيقة الفرد ومتطلبات التعميم **généralité** مثلما يحدث فى التراجيديا القديمة حيث تحدث مواجهة بين ارادة الابطال والقدر الذى يحدده الآلهة(٢) .

---

(1) Ibid p. 216.

(2) Ibid , p. 108 - 109.

(ب) تروتسكى (*) :

وكما دافع ميرلوبونتى عن موقف بوخارين كما مثله روباشوف فى « الصفر واللانهائى » لكيسلر مع ابدائه التحفظات التى عرضناها بالنسبة لرؤيته للتاريخ ، فقد دافع ميرلوبونتى أيضا عن موقف تروتسكى ٠

وينظر ميرلوبونتى من خلال تروتسكى الى التغير الذى حدث فى السياسة السوفيتية ، فقد أصبح الاتحاد السوفيتى فى المرحلة الستالينية فى وضع يعتبر صعبا بالنسبة لجيل ثورة اكتوبر ، كما هو صعب معارضته للنهاية ٠ فمن المؤكد أن محاكمات موسكو قد صفت الممثلين الرئيسيين لهذا الجيل ، ولم يتبقى من الرجال الستة الذين وردوا فى وصية لينين سوى ستالين ٠ وكان تروتسكى احد ضحايا التصفيات الا انه لم يكن طرفا فى محاكمات موسكو بل جرد من الجنسية عام ١٩٣٣ ونفى ٠ وفى الواقع ان معارضة بهذا الحجم لابد ان تترجم تغييرا عميقا فى خط الحكومة السوفيتية ٠ وقد حرص ميرلوبونتى على معرفة هذا التغيير وما اذا كان تروتسكى قد قام بتاويله التأويل السليم ٠ لقد اعتبر تروتسكى ان الثورة

(*) كان تروتسكى (١٨٧٩ ـ ١٩٤٠) احد قادة ثورة أكتوبر ١٩١٧ ، ومسئول عن الشئون الخارجية **commissaire** فى الحكومة السوفيتية الأولى ، ومؤسس الجيش الأحمر ، ومسئول عن الدفاع فى الفترة من ١٩١٨ ـ ١٩٢٥ وعضو فى الحزب الشيوعى وأكبر ناقد لستالين ، كما كان بالاضافة الى ذلك مفكرا كبيرا ومنظرا فريدا للماركسية ٠ وقد قام بكشف محاكمات موسكو ابتداء من عام ١٩٣٧ التى أطاح من خلالها ستالين بكل نقاده ومعارضيه من الشيوعيين ، وكان مؤرخا من الدرجة الأولى ، وله مؤلفات عديدة من اشهرها : تاريخ الثورة الروسية (١٩٣١ ـ ١٩٣٣) ، وسيره ذاتية بعنوان « حياتى » ١٩٣٥ ٠ ولا تزال كتبه ومذكراته ممنوعة فى بلده حتى بعد سقوط الستالينية وقد اغتيل بالمكسيك عام ١٩٤٠ ٠

David L. Sills (ed) International Encyclopedia of the Social Sciénces, NewYork The Macmillan Co . Vol. 15, 1968 pp. 156 - 158. p 156.

قد انتقلت الى الثورة المضادة **Contre Revolution** ولما كانت الادارة الستالينية اخذت لحسابها القاعدة اليسارية للتصنيع والتأميم ، فقد اضطر تروتسكى الى تنويع النقد . وسواء اتجهت يمينا أو يسارا فان الادارة الستالينية تمضى فى شكل تعرجات وليس فى خط ماركسى بحق . فاحيانا تتقهقر (مثلما يحدث ازاء السياسة الأجنبية والثورة العالمية ، أو فى الداخل عندما تؤكد على التمييز الاجتماعى) واحيانا تشن على بقايا البورجوازية هجوما ارهابيا (مثلما حدث فى فترة التأميم الاجبارى) ، وفى الحالتين تمارس عنفا على التاريخ ، ولهذا السبب نفسه فانها تفشل ، وتحت حجة انقاذ الثورة تقوم بتصفيتها كما قام بونابرت بتصفية الثورة الفرنسية من قبل . الا اننا نواجه غموضا فى التاريخ لا يريد تروتسكى الاقرار به . فالسؤال هنا هو فى معرفة ما اذا كان بونابرت - تاريخيا - قام بتصفية الثورة أو انه على العكس قد ساند نتائجها . ويرى ميرلوبونتى أن التسوية تحافظ بشكل افضل على مستقبل الثورة الروسية من سياسة راديكالية ، كما هو الحال فى تاريخ الفكر السياسى . فالتسوية الهيجلية كان لها مستقبل افضل من راديكالية هيلدرلن . وعندما بحث تروتسكى باعتباره ماركسيا عن فهم فشله وثبات موقف ستالين فقد قاده هذا الى تفسير المرحلة التى مر بها كمرحلة انحسار ثورية فى العالم . ففى الدينامية العالمية للطبقات لابد أن يتلو الدفعة الثورية توقف ، فعلى اثر كل موجة يبدو المد والجذر متوقفا لفترة ما(١) .

لقد كانت محاكمات موسكو هى دراما هذا الجيل - جيل ثورة أكتوبر ١٩١٧ ، وقد فكر تروتسكى فى تشكيل ادارة ثورية جديدة الا انه نبذ الفكرة ابتداء من عام ١٩٣٣ وبدأ فى وضع اسس الأممية

---

(1) Merleau - Ponty. Humanisme et Terreur. Op. Cit. p, 169 - 170.

الرابعة(*) « Quatriéme Internationale » ، الا انه جرد فى نفس العام من الجنسية السوفيتية ونفى . وقد سيطر على تروتسكى عنصر عقلانى واخلاق كانتية ظهرت من خلال رأيه الذى كتبه فى نشرة المعارضة (« Bulletin de l''opposition » حيث قال :

« ان نلعب ـ لعبة التخبئة cache - cache ـ مع الثورة وان نتخابث على الطبقات الاجتماعية ونمارس دهاء على التاريخ لهى اشياء لا معنى لها واجرامية ... وقد سقط زينوفيف وكامنيف لأنهما اتبعا القاعدة الوحيدة المتاحة وهى : فلنفعل ما يحتمه الواجب علينا وليحدث ما يحدث . والواجب الذى يتحدث عنه ليس هو بالقطع الواجب ازاء الذات او ازاء الآخر بشكل عام وانما هو الواجب الماركسى ازاء الطبقة التى تحمل مهمة تاريخية كما ان شعار « فليحدث ما يحدث » يعنى المستقبل المباشر : ففى داخل التاريخ فقط يستطيع الانسان ـ فى راى تروتسكى كما هو راى كافة الماركسيين ـ ان يحقق ذاته . ويقصد من هذا ان التاريخ المباشر ليس وحده هو المهم وان اى تضحية لا تضيع ما دامت تدخل فى التراث البروليتارى ، فالانسان الثورى يستطيع دوما فى الظروف الموضوعية الصعبة ان يخدم من خلال موته فى سبيل افكار يؤمن بها . ويقول تروتسكى فى كتابه « اذا كان جيلنا لا يقوى على اقامة الاشتراكية على الأرض ، فاننا سنسلم على الاقل اولادنا علما لا تشويه شائبة . كما يقول فى نفس الكتاب : « فى ظل الضربات المصيرية القاسية سوف اشعر بالسعادة كانى احمل ايام شبابى مادمت اساهم فى نصرة الحق . فان قمة السعادة البشرية لا تتمثل اطلاقا فى استغلال الحاضر وانما فى الأعداد للمستقبل » . وتبدو لنا هنا أعماق أفكار تروتسكى ، فهذه النظرة للمستقبل وهذه المواجهة مع الموت هما المعادل الوجودى للعقلانية(1) .

(*) هو تكتل عمالى من مختلف الشعوب والأمم غايته الدفاع عن مصلحة العمال ، ويتخطى النطاق القومى . قاموس : المنهل ، ص ٥٦٤ .

(1) Merleau - Ponty. Hummanisme et Terreur. Op. Cit. p. 176 - 177.

ويبدى ميرلوبونتى اعجابه بموقف تروتسكى وينبرى لتحليل موقفه ، باعتباره يمثل جيل الثورة ، وهو على يقين أن تروتسكى قد فعل ما عبر عنه ، وليس ما قاله مجرد كلمات • وقد اعتبره ميرلوبونتى عظيما على المستوى الفردى ، وتساءل اذا كان لأفراد على شاكلته هم الذين يصنعون التاريخ • فهم يعتقدون بشدة فى عقلانية التاريخ • واذا حدث ان كف يوما عن كونه عقلانيا فانهم يرتمون نحو المستقبل المأمول بدلا من المصالحة مع التفكك • فالحياة والموت من اجل مستقبل تصنعه الارادة هو الذى اسماه الماركسيون يوتوبيا **Utopie** ، وليس مجرد التفكير فى الحاضر والعمل فى اطاره(١) •

وتوضح بعض القضايا الأساسية للتروتسكية ان السياسة لم تكن بالنسبة لتروتسكى ، مثله فى ذلك مثل كل الماركسيين ، مجرد موضوع للوعى ، اى الفرصة المتاحة امام الذاتية كى تعبر فى الخارج عن افكار او قيم معينة ، وانما هى التزام اخلاقى للفرد فى مواجهة أحداث غامضة • وقد كان يعلم جيداً اننا ازاء بعض المواقف الحدية لا نملك اختيارا آخر سوى الانحياز أو المعارضة . ولذا فقد تمسك حتى النهاية بفكرة الدفاع غير المشروط عن الاتحاد السوفيتى فى زمن الحرب ••

وعن طريق رفض تروتسكى مسايرة اليسار المتطرف واعترافه بان الارادة الثورية والعامل الذاتى لا يمكن أن ينفصلا عن البينات الاقتصادية التى وضعتها ثورة أكتوبر فانه يقر بأن الراديكالية سوف تعنى الثورة المضادة ، وينحاز الى بوخارين • ان الاختلاف هو اذن اختلاف فى الدرجة وليس فى النوع • وهو يعلم جيدا ان الكم بعد نقطة معينة يتحول الى كيف وان العمل يد واحدة لا يعنى التراجع • وقد عبر الاعلان الأخير لبوخارين على نفس القدر من الكبرياء الموجود فى كتابات تروتسكى فى المنفى . لقد أصبح لليسار يسار أكثر تطرفا يتهمه بالخيانة السياسية .

---

(1) Ibid p. 177 - 178.

وكلما ابتعد تروتسكى عن الفعاليـة وعن السـلطة ونظر الى الاتحـاد السوفيتى لا من موقع من يحكم وانما من خلال شـهادات المعارضة المضادة مال اكثر الى النظر للتاريخ المـاضى باعتباره مثاليا ـ وهو ذلك التاريخ الذى سـاهم فى صنعه ـ كما مال الى الاسـاءة الى التاريخ المعاصر له والذى يعانى منه(١) ٠

وقد القى ميرلوبونتى الضوء على موقف تروتسكى من التاريخ فقد كان تروتسكى يشـعر اثناء وجوده فى السـلطة بأن التاريخ بالرغم من أنه فى مجموعه تاريخ صراع الطبقـات ، الا أنه يحتاج فى كل لحظـة الى أن يكون موضع تفكير وارادة من جانب الأفراد كى يصل الى الحل الثورى ، فهناك لحظات متميزة والفرص الضائعة يمكن أن تغير مسـار الأشـياء لمدة طويلة ، وبالتالى يتعين كلما سنحت الا نتركها تفلت دون ان ننتظر لاقناع الجماهير ٠ واخيرا فان تروتسكى كان يعتقد ان التاريخ يحدث داخل العنف ولا يحدث من تلقاء ذاته ٠٠٠ وحتى اذا كانت الثورة « موجودة داخل اتجاه التاريخ » فانها تحتاج الى مبادأة الأفراد ٠ ويرفض تروتسـكى مقارنة الثـورة بآلة وانما يقارنها بالكائن الحى ٠ فاذا كان هنـاك علم science للثورة فانه يوجد ايضا ممارسة لها ، لا يمكن للعلم ان يحل محلها ، بالرغم من أنه يلقى الضوء عليهـا ٠ ويوجد مع الحركة التلقائية للتاريخ الموضوعى تدخل انسانى قد يحطم بعض المراحل ، وقد لا يمكن رؤيته ابتداء من التشـكيلات النظرية ٠ لقد كان تروتسكى اذن يعلم تماما أن التاريخ لا يصنع مقدما وانما يعتمـد على ارادة البشر وشـجاعتهم فى مواقف معينة ٠ وأنه يتضمن عامل الاحتمال والمجازفة(٢) ٠

لقد برر تروتسكى العنف وكتب عام ١٩٢٠ يقول : « ان من يتخلى من حيث المبدا عن الارهاب ـ لا يقصد به الارهاب الفردى ـ أى عن

---

(1) Ibid p. 180 - 181.
(2) Ibid 187 - 188.

اجراءات الزجر والقمع ازاء الثورة المضادة المسلحة ، يتعين عليه أن يتخلى ايضا عن السيطر السياسية للطبقة العاملة وعن ديكتاتوريتها الثورية ، ومن يتخلى عن ديكتاتورية البروليتاريا يتخلى بالتالى عن الثورة الاجتماعية ويلغى الاشتراكية(١) ، ويرى ميرلوبونتى ان الدعاية لما كانت تشكل سلاحا واليسار يشكل احيانا ثورة مضادة فمن الصعب تحديد حدود الارهاب المسموح به • فلا يوجد فرق بين المسار اللينينى والمسار الستالينى ولا يوجد ما يسمح أن نقول هنا تنتهى الماركسية وهنا تبدأ الثورة المضادة(٢) •

وتتضح آراء ميرلوبونتى حول التاريخ بشكل واضح من خلال عرضه لتصارع القوى الشيوعية داخل الاتحاد السوفيتى ، فهو يضع نفسه داخل الموقف ويحلل الشخصيات القائمة على المسرح السياسى ثم يعلن عن آرائه من خلال هذا التحليل • وهو يستخلص مما سبق اننا لسنا بمتفرجين على تاريخ مكتمل ، وانما نحن قائمون بالفعل داخل تاريخ مفتوح ، وتختص الممارسة بالفعل وليس بالنظر فهى احد عناصر العالم ، ولذا لا يكون العالم هو ما نتأمله فحسب وانما هو كذلك ما نغيره • ومادام البشر موجودين فان المستقبل يكون مفتوحا ، ولن يمثل ما نهتم به سوى حدوس منهجية وليست مطلقة • ويترتب على ذلك دائما أن نجد « ديكتاتورية الحق » ، وقد تحولت الى ديكتاتورية شخص ما وتقف أمام من لا يتكاتفون لمواجهتها كاستبداد خالص • ان الثورة ، حتى لو قامت على فلسفة للتاريخ ، هى ثورة جبرية **forcée** فهى عنف ، ويترتب على ذلك امكانية اعتبار المعارضة الموجهة باسم الانسانية ثورة مضادة(٣) •

---

(1) Trotsky . Terrorisme et communisme cité par Merleau ponty. Humanisme et Terreur Op. Cit. p. 190.

(2) Merleau - Ponty. Humanisme et Terreur op. cit. p . 190

(3) Ibid. p. 192.

لقد فطن ميرلوبونتى الى ان التشعبات السياسية داخل الفلسفة الماركسية ليست بمستغربة مادام الفعل الماركسى يريد تتبع الحركة التلقائية التاريخ ، وفى نفس الوقت يبغى تغييرها ، وما دامت الوقائع لا تتيح معرفة يقينية بمتى يتعين الرضوخ لها ومتى يتعين مواجهتها بالعنف، ومادام الحل الوحيد المكن يعبر عن قرار اتخذ من قبل ولا تترجم قراراتنا سوى ما حولنا ، وما دامت المعرفة الاجرائية التى عبرت الماركسية عن صيغتها العامة تحتاج الى المراجعة والبحث عن طريقها على مسافة متساوية من الانتهازية واليوتوبيا . التاريخ هو ارهاب لأن علينا فيما يرى ميرلوبونتى أن نتقدم ، ليس حسب خط مستقيم سهل التحديد وانما عن طريق التوقف كل لحظة أمام موقف عام متغير ، مثل مسافر يتقدم فى منطقة غير مستقرة تتغير بتغير مساراته ، بحيث يمكن ان يتحول العائق الى ممر وحيث يمكن ان يتحول الطريق المستقيم الى منعطف . ان وجود حقيقة اجتماعية لا تنفصل عنا أبدا وتتحدد فى ذاتها كشىء ، وتعتمد على ممارستنا على امتداد الحاضر والمستقبل لا يتيح لنا فى كل لحظة الاحتمال الوحيد كما لو كان الله قد حدد المستقبل مقدما . ونجاح سياسة معينة لا يثبت أنها وحدها القادرة على النجاح . قد يكون هناك مسار آخر محتمل اذا كنا فقط اخترناه وسرنا على دربه . ويبدو فيما يرى ميرلوبونتى ان التاريخ يحوى الغازا أكثر مما يحوى مشكلات(١) .

ولا يلبث ميرلوبونتى بعد ان قدم هـذا التصور الذى عرضناه للتاريخ أن يعدل فيه ويستكمله ، فما قاله ليس سوى بداية أو هو نصف الحقيقة . ذلك ان وضع الغموض والاحتمال فى قلب التاريخ ، وفهم كل شخصيات الدراما ، وارجاع كافة القرارات حول التاريخ الى قرارات اختيارية ، والاستنتاج فى النهاية أن الموضوع لا ينحصر فى كون المرء على حق مادام الحاضر والمستقبل ليسا موضوعات للعلم وانما موضوعات للفعل والحركة ــ هـذه اللاعقلانية **irrationalisme** لا يوجد ما يساندها

---

(1) Ibid p. 193 — 194.

للسبب الحاسم المتمثل فى انه لا وجود لمن يحياها أو حتى من يدعو اليهـا(١) ...

لقد كان لكل من سـالتين وتروتسكى وبوخارين منظوره الخاص وسط الغموض التاريخى ، ويشكل كل واحد منهم حياته حول هذا المنظور. المسـتقبل محتمل ولكنه ليس منطقة خـلاء نبنى مشـاريع لا تحركها أى دوافع ، بل أنه يرتسم أمامنا وليس هـذا الرسم سـوى انفسـنا . والأشـياء المحسوسـة محتملة ايضا لأننا أبعد ما نكون عن اكمال تحليلها . وهـذا المحتمل هو الواقعى بالنسـبة لنا ولا نستطيع ان نسلبه قيمته . وليس علينا ان نقول أن كل شىء نسـبى بل يتعين أن نقول « ان كل شىء مطلق » فاحتمالية التاريخ ليست الا ظل على هامش وجهة نظر تجاه المستقبل ، الذى لا نستطيع أن نمتنع عنه مثلما لا نستطيع أن نمتنع عن التنفس . أن وجهة نظرنا متوقفة على امانينا وعلى قيمنا والعكس صحيح أيضا ، فاننا نحب ونكره حسب ما نراه فى الخبرة وفى الاحتكاك بالتاريخ الفعال وليس حسب القيم القائمة من قبل . واذا وصفنا التاريخ بانه مواجهة بين اختيارات لا يمكن تبريرها فاننا نسـتبعد هكذا احسـاس وعى بانه ملتزم فى تاريخ مشترك ويقارن بين احتمالاته واحتمالات الأخرين ، وعندما يرى أنه مرتبط بها من خلال الموقف الخارجى فانه يتيح أرضـا من العقلانية المتوقعة حيث يمكن أن يدور النقاش ويكتسب معنى . أن الجـدل بين الذاتى والموضوعى ليس مجرد تعارض يترك الحـدين اللذين يتحرك بينهما غير متصلين ، بل هـو يدل على تأصلنا داخل الحقيقة(٢) .

واذا وضعنا العنف فى هـذا الاطار التاريخى الذى رسمه ميرلوبونتى للاتجاهات المـاركسية ، فانه يصـل الى القول بانه لا يوجد بازاء مشكلة العنف فرقا يذكر بين السياسـات المـاركسية ، ولا يعنى هـذا أنه يساوى بينها أو يبرر وجودها أو وجود أى منها ، السؤال المطروح هو : هل للعنف

(1) Ibid p.194 — 195
(2) Ibid p. 195 - 196 .

الصاحب لكافة السياسات الماركسية اليمين واليسار والوسط الماركسى ـ نفس المعنى ؟ ذلك ان الارهاب لم يكن ذا قيمة فى ذاته سواء بالنسبة لبوخارين أو تروتسكى أو ستالين • وانما يفكر كل منهم من خلال الارهاب فى تحقيق التاريخ الانسانى الحق الذى لم يبدأ بعد • وهذا يبرر من وجهة نظرهم العنف الثورى • وبعبارة أخرى يعترف الثلاثة باعتبارهم ماركسيين بوجود الاحتمال والعنف ، الا أنهم يعترفون كماركسيين أيضا بان هذا العنف له معنى ويمكن فهم وقراءة تطور عقلانى بداخله • واستخلاص مستقبل انسانى منه(١) •

الماركسية لا تقدم لنا يوتوبيا ولا مستقبلا معروفا مقدما ولا فلسفة للتاريخ • ولكنها تكشف الوقائع وتكشف معها معنى مشتركا • وهكذا نحصل على خط موصل يسمح لنا بكشف اتجاه الأحداث دون التخلى عن اعادة التحليل بالنسبة لكل مرحلة • فقد ارادت الماركسية وهى تقف فى متوسط المسافة بين فلسفة دوجماطيقية للتاريخ ـ النازية ـ تريد ان تفرض على البشر بواسطة الحديد والنار مستقبلا متخيلا ، وبين عنف خال من أى منظور ، ارادت ان تقدم ادراكا للتاريخ يبرر فى كل لحظة خطوط القوة واتجاهات الحاضر • فاذا كانت نظرية فى العنف وتبريرا للارهاب فانها تجعل العقل يبرز من ثنايا اللاعقل ، ولابد ان يحمل العنف الذى تقننه علامة تميزه عن العنف الرجعى • وسواء كنا ماركسيين أم لم نكن فلا يمكن ان نحيا العنف الخالص ولا أن ننادى به ولا يمكن تصوره سوى على ارضية مستقبل آخر • فهذا العنف ـ العنف الخالص ـ مستبعد من جانب الاتجاهات النظرية للماركسية ، كما هو مستبعد مباشرة من جانب القلوب الرحيمة • ويتبقى أن نضع أزمات الحزب الشيوعى الروسى داخل اطار المنظورات المشتركة بين الحكومة السوفيتية والمعارضين وان نبحث ما اذا كان العنف الموجود فيها يمثل مرضا طفوليا لتاريخ جديد أو أنه مجرد فصل فى تاريخ ثابت(٢) •

---

(1) Ibid p. 197 - 198.
(2) Ibid p. 198 - 199.

٢ ـ البروليتاريا وفلسفة التاريخ :

وتتجسد فى راى ميرلوبونتى ذروه العقلانية والنزعة الانسانية فى البروليتاريا . ويبدو موقفه تجاهها مؤيداً ومتحمسا فى كافة الأوقات ، فقد راى فيها امل الانسانية وتجميع للقوى البشرية فى العالم ، وقد برر بسببها العنف والديكتاتورية . ومنذ مقدمة كتاب « الانسانية والارهاب » يعلى ميرلوبونتى من شأن البروليتاريا ويعتبرها الطبقة الرائدة فى المجتمع ، بل ونستطيع القول أيضا أنه اثارها فى « فنومنولوجيا الادراك الحسى » فى معرض حديثه عن الحرية والطبقة وهو ما سبق ان عرضناه فى الجزء الخاص بالحرية فى الفصل الثالث .

اما فى « الانسانية والارهاب » فقد وضع ميرلوبونتى البروليتاريا فى سياقها التاريخى ، وتحدث عنها فى اطار الماركسية مبينا ما اثير حولها من آراء . ففى اطار العنف الثورى الذى رأيناه وتحدثنا عنه تظهر البروليتاريا لتبرره وتشكل الانسانية . فاذا كانت الماركسية تنفتح على افق المستقبل فان مهمتها تتمثل فى البحث عن عنف يسبق ذاته فى اتجاه مستقبل انسانى . ويظن ماركس انه قد وجده فى العنف البروليتارى ، اى فى قدرة هذه الطبقة من البشر التى بمقدورها ، بسبب حرمانها فى المجتمع الحالى من وطنها ومن حريتها ومن عملها ، ان تتعرف على بعضها البعض فيما وراء كافة الخصوصيات وان تؤسس الانسانية . وهنا يتم تبرير الدهاء والكذب والديكتاتورية واسالة الدماء اذا ما اصبحت سلطة البروليتاريا ممكنة ، وفى اطار هذه الحدود وحدها . وهنا تظهر الماركسية فى شكلها الديكتاتورى والشمولى ، الا أنها ديكتاتورية أكثر البشر انسانية ، وشمولية العمال من كافة الفئات الذين يقومون باسترداد ملكية الدولة ووسائل الانتاج . وان ديكتاتورية البروليتاريا فى رأى ميرلوبونتى ليست ارادة بعض الموظفين المطلعين بمفردهم على سر التاريخ ، بل انها تتبع الحركة التلقائية للعمال فى كافة الدول ، وتستند على «غريزة» الجماهير . ويستطيع لينين ان يؤكد على

سلطة الحزب الذى يقود البروليتاريا والذى بدونه تظل البروليتاريا فى نطـاق النقابة ولمـا انتقلت الى الحركة السـياسية . انه يعطى بالرغم من ذلك أهمية كبيرة الى غريزة الجماهير ، خاصـة عندما يتحطم الجهاز الرأسمالى ، وقد ذهب لينين الى القول فى بداية الثورة « انه لا يوجد ولا أمكن أن يوجد خطة واقعية لتنظيم الحيـاة الاقتصادية ، ولا يستطيع اى شـخص أن يضعها ، ان الجماهير وحدها هى القادرة على ذلك بفضل خبرتها » .... ان البروليتاريا تمثل مع الوعى الطبقى الطابع الأساسى للسياسـة المـاركسية(١) .

ولكن هل بقى الوضع كما هو فى شـيوعية ما بعد الحرب العالمية الثانية ؟ لقـد تزايد التدرج الاجتماعى فى الاتحاد السوفيتى وأصبحت البروليتاريا تلعب دورا ثانويا فى مؤتمرات الحزب ، ويحتمل أن المناقشات السياسـية كانت تدور داخل الخـلايا الا انها لا تظهر ابدا بشكل علنى . وتصارعت الأحزاب الشيوعية القومية على السلطة دون قاعدة بروليتارية ودون أن تتجنب الشـوفينيه (تزمت وطنى) Chauvinisme . واصبح الخلاف السياسى الذى لم يكن يؤدى من قبل الى عقوبة الموت يخضـع للعقاب ، ليس فقط كجريمة ، وانما يأخذ ايضا شكل جرائم خاصـة بالقانون العام . ولم يعد الارهاب يتاكد كارهاب ثورى .... واتسعت الفجوة بين ما يفكر فيه الشيوعيون وما يكتبونه لان الفارق أصبح كبيرا بين ما يريدونه وما يفعلونه ... ومازال للنقد المـاركسى للراسمالية قيمته ، فمن الواضح أن الاتجاه المعارض للسوفيتية يجمع بين العنف والغرور والضـلال والتوتر ، وهو ما وجـد تعبيرا له فى الفاشيه fascisme . ومن جهة اخرى تجمدت الثورة على شكل انطواء : فهى تحافظ وتضخم الجهـاز البروليتارى مع التخلى عن الحـرية الثورية للبروليتاريا فى مجلس السوفيت وفى الحزب ، والتخلى عن الطـابع الانسـانى للدولة . وهنا يعلن ميرلوبونتى اعلانه الشهير : « اننا لا نستطيع

---

(1) Ibid p. 45 - 46.

أن تكون معارضين للشيوعية كما لا نستطيع أن تكون شيوعيين »(1) .

وقد كتب تروتسكى عام ١٩٢٠ مدافعا عن الديكتورية على أساس انها ديكتاتورية البروليتاريا ، فالحزب هو الجزء الواعى ورؤساؤه هم ممثلوه المنتخبون ، وبالتالى يتسع المجال داخل الحزب للاخوة الثورية . وتقوم الديكتاتورية على استخدام العنف ضد عدو الطبقة الذى يضع الحواجز فى طريق المستقبل ، ولم تكن فى حاجة الى استعماله ضد البروليتاريا وممثليها السياسيين . ويدعو هذا ميرلوبونتى الى التساؤل عما اذا كانت ديكتاتورية البروليتاريا قد وجدت فى مكان آخر بخلاف وعى الموجهين والمتاضلين النشطين . فبجانب هؤلاء المناضلين توجد جماهير غير واعية . حقا ان الديكتاتورية ممكن أن تكون فى حد ذاتها ديكتاتورية البروليتاريا – الا ان فى الواقع لم يتعرف العامل المقطوع الصلة بالسياسة او الفلاح على انفسهما فيها ، سوى فى فترات محدودة من الثورة . فالحزب هو ضمير البروليتاريا ، الا ان الجميع يعترفون بانها غير واعية فى مجموعها ويعنى هذا أن قسما من الجماهير يفكر ويريد عن طريق التفويض . ومما لا شك فيه أن قرارات الحزب ، فى كثير من اللحظات الحاسمة للثورة الروسية تتجاوز ارادة البروليتاريا القائمة (كما كان الحزب فى لحظات اخرى يخفف من اتجاه الجماهير) . وبهذا الشكل كان الحزب يحل محل الجماهير وانحصر دوره فى تفسير وتبرير القرارات التى اتخذها من قبل للجماهير بدلا من أن يتلقى آراءها . وكان لينين يقول انه يتعين على الحزب الا يقف وراء البروليتاريا او بجانبها وانما أمامها بخطوة واحدة فقط . وتوضح عبارة لينين الى أى درجة يبتعد عن نظرية للثورة بواسطة الرؤساء أو القادة . الا انها تبين ايضا أن الادارة الثورية هى دائما ادارة ، وانها كى تقود الجماهير لابد ان تتقدمها . لقد كان لينين وزملاؤه يفعلون

---

(1) Ibid p. 48 - 49.

ما تريده الجماهير فى ارادتها العميقة وفى الحدود التى تكون فيها واعية بنفسـها(١) ٠

لقـد استخدم تروتسكى العنف اثناء وجوده فى الحكم ، ونحن فيما يقول ميرلوبونتى لا نلومه على ذلك ، وانما نلوم عليه نسـيانه لهذا واستخدامه لحجج مستعارة من الانسـانية الصورية ضـد الديكتاتورية التى عانى منها ، نفس الحجج التى بدت له على خطأ حينما وجهت الى الديكتاتورية التى كان يمارسـها ٠ وهكذا نجد ديكاتورية المـاضى تستخدم العنف ضـد عدو الطبقة ، والديكتاتورية الحالية تسـتخدمه ضد البولشفيين القـدامى(٢) ٠

ان المـاركسية ، كما يتضح لميرلوبونتى ، تبين ان السياسـة المؤسسة على الانسـان بشكل عام ، اى المواطن بشكل عام والعـدل بشكل عام والحقيقة بشكل عام ، عند وضعها فى اطار الشمولية الواقعية للتاريخ ، فانها تعمل لصالح مصالح خاصة للغاية وتتوقع ان نحكم عليها فى هـذا السـياق ٠ كما يتعين ان نرى ان عادة الفصـل بين الموضوعات الاقتصادية والسياسـية والفلسـفية والدينية ٠٠٠٠ ، مثلها مثل مبدأ تقسيم السلطات يخفى الارتباط القائم بينها وبين التاريخ الحى ، وتقابلها معه ، والمعنى المشـترك بينها وبينه ، وبالتالى تؤخر الوعى الثورى ٠ ولا يتاخر معارضو المـاركسية عن المقارنة بين هـذا المنهج الشمولى والايديولوجيات الفاشية التى تدعى هى ايضـا الانتقال من الصورى الى الواقعى ، ومن التعاقدى الى العضوى ٠ ولكن المقارنة سـيئة النية ، ذلك ان الفاشـية هى محاكاة هزلية للبولشفية ٠ فهى تأخذ عنها كل شىء ٠ الحزب الواحد ، عدالة الدولة ، واقعيتها ، باستثناء شىء واحد اسـاسى لا تاخذه عنها هو نظرية البروليتاريا ٠ ذلك ان البروليتاريا اذا كانت هى القوة التى اسـتند اليها المجتمع الثورى والطبقة العالمية القائمة حسب وصف ماركس فان مصالح

---

(1) Ibid p. 182 - 183.
(2) Ibid p 183

تلك الطبقة تحمل داخل التاريخ قيما انسانية ، وسلطة البروليتاريا ما هى الا سلطة الانسانية . بينما العنف الفاشى ، على العكس ، ليس هو عنف الطبقة العالمية انما هو عنف « جنس معين » او دولة ما ، ولا ينبع من مسار الأشياء وانما يصعد اليها ... الفارق اذن بين الفاشية والبولشفية كبير من حيث المضمون . والدعاية التى تستخدمها البولشفية لادخال الجماهير داخل الدولة وداخل التاريخ تحولت لدى الفاشية الى فن هدفه جعل الجماهير تقبل الدولة العسكرية . والحزب الذى يقوم فى البولشفية بتركيز الحركة التلقائية للجماهير فى اتجاه عالمى حقيقى أصبح فى الفاشية سببا فعالا لكل حركة للجماهير فى اتجاه عالمية الأهداف التقليدية للدولة العسكرية . والماركسية لا تقوم بنقد الفكر الصورى الا لصالح فكر بروليتارى اكثر قدرة على الوصول الى « الموضوعية » ، و « الحقيقة » و « العالمية » او « الشمولية » . اى أنها تهدف الى تحقيق قيم الليبرالية(١) .

لقد وجد ميرلوبونتى معنى الواقعية الماركسية فى الفكر البروليتارى. فالحركة لا تستهدف افكاراً او قيما بل تستهدف سلطة البروليتاريا . ويعتبر هذا البروليتارى بحكم طريقة وجوده ، وباعتباره « رجل التاريخ العالمى » وريثا للانسانية الليبرالية بحيث لا يقوم الفعل الثورى باحلال خدمة الطبقة مكان الأفكار ، وانما يوحد بينهما . وتنفى الماركسية من حيث المبدأ اى صراع بين متطلبات الواقعية ومتطلبات الأخلاق ، ما دامت اخلاق الراسمالية ما هى سوى خداع ، وما دامت سلطة البروليتاريا هى ما يقوم عليه البورجوازى صوريا او شكليا . والماركسية ليست لا اخلاقية وانما هى قرار قائم على النظر الى الفضائل والأخلاق ، لا داخل قلب كل شخص فحسب ، وانما فى المعية او المشاركة الانسانية . وهكذا يتم تجاوز كل من الواقعى والمثالى بواسطة تصور للبروليتاريا كحامل واقعى للقيم (٢) .

(1) Ibid p. 230 - 231.
(2) Ibid p. 232.

وظهرت مع انهيار الايديولوجيا والممارسة البروليتارية مشكلة من المشكلات دار حولها كيسلر دون ان يصوغها وهى : أيمكن للثورة أن تخرج من الارهاب ؟ أتواجه البروليتاريا مهمة تاريخية باعتبارها فى آن واحد القوة المحركة للمجتمع الجديد وحامل قيم الانسانية ؟ أم أن الثورة على العكس هى مشروع طوعى يقوده زعماء وفئة قيادية ويخضع له الآخرون ؟ لقد سبق لهيجل أن قال أن الارهاب هو كانط فى الممارسة . وقد رأى ميرلوبونتى أن رجال ٩٣(*) انطلقوا من الحرية والفضيلة والعقل ليصلوا الى السلطة الخالصة ، لأنهم كانوا يعلمون أنهم حملة الحقيقة ، وأن هذه الحقيقة المتجسدة فى البشر وفى الحكومة مهددة من جانب حرية الآخرين، وأن المحكومين باعتبارهم يمثلون الآخر هم موضع شك . أن ثورة ٩٣ هى ارهاب لأنها مجردة ، وترغب فى الانتقال مباشرة من المبادىء الى التطبيق الاجبارى لها . وإزاء هذا الوضع قام حلان : أما أن نترك الثورة تنضج أو تؤيدها ، وهو ليس تأييدا بناء على قرارات لجنة السلام العام وانما بناء على حركة التاريخ . وهو الحل الذى يحتمل أن يكون هيجل قد فكر فيه عام ١٨٠٧ ، وهو نفس الحل الذى تبناه ماركس . وحسب المثالية الألمانية فان الثورة جدت الى ادنى درجة من الارهاب الذى لا يمكن تفاديه فى العلاقات بين البشر وانتهت بتجاوزه ، ذلك لأنها تعبر عن غالبية الرجال ، وعن بروليتاريا تعتبر فى ذاتها « طبقة عالمية »(١) .

ولا يعنى انهيار الانسانية البروليتارية الغاء للماركسية بأكملها . فباعتبارها نقدا للعالم القائم وللانسانيات الأخرى تبقى لها قيمتها ، ولا يمكننا هكذا تجاوزها . وبالرغم من عدم قدرتها على اعطاء شكل للتاريخ العالمى فانها ظلت قوية فى سلب الثقة من الحلول الأخرى . فاذا ما قمنا بدراستها عن قرب فاننا نجد أن الماركسية ليست فرضا ما يمكن

(*) يقصد الثورة الفرنسية (١٧٨٩ - ١٧٩٤) .

(1) Ibid p. 261 - 262.

ان نضع فرضا آخر مكانه في الغد ، بل هى ايضاح مبسط للشروط التى لا يوجد بدونها انسانية ، بمعنى العلاقة المتبادلة بين البشر ، كما لا يوجد بدونها اى عقلانية فى التاريخ . وبهذا المعنى لا تكون الماركسية مجرد فلسفة للتاريخ بل هى فلسفة التاريخ ، والتخلى عنها يعنى التنازل نهائيا عن العقل التاريخى Raison historique ولا يوجد وراء ذلك سوى احلام او مغامرات(١) .

ان فلسفة التاريخ تفترض فى الواقع ان التاريخ البشرى لا يتشكل من مجرد تجميع عدد من الوقائع جنبا الى جنب ـ كالقرارات والمغامرات الفردية ، والأفكار ، والمصالح ، والمؤسسات ـ وانما هو ، فى اللحظة وفى التعاقب ، شمولية تنظيم فى حركة تتجه نحو وضع متميز يضفى معنى على الكل . لا يوجد اذن ، فيما يرى ميرلوبونتى فلسفة للتاريخ اذا كانت بعض فئات الوقائع التاريخية لا معنى لها ، او اذا ما كان التاريخ مثلا يتكون من مشروعات لبعض الرجال العظام . فلا يحمل التاريخ اى معنى الا اذا كان هناك منطق للمشاركة او المعية الانسانية التى لا تجعل اى مغامرة مستحيلة ، ولكنها على الأقل تستبعد ، مستعينة بما يشبه الانتقاء التأبيدى ، هؤلاء الذين ينحرفون بعيدا عن المتطلبات الدائمة للبشر . ان كل فلسفة للتاريخ تصادر اذن منذ البداية بما يمكن ان نسميه مادية تاريخية ، علما بأن الأخلاق والتصورات المتصلة بالحق وبالعالم ، واشكال الانتاج والعمل تترابط داخليا ويعبر كل منها عن الآخر . سوف توجد اذن فلسفة للتاريخ عندما تشكل كافة الأنشطة البشرية نسقا بحيث لا توجد فى اى لحظة مشكلة منفصلة تماما ، وبحيث ترتبط المشكلات الاقتصادية مع المشكلات الأخرى لتكون مشكلة واحدة كبيرة ، عندما يصبح للقوى الانتاجية للاقتصاد معنى ثقافيا ، كما يصبح ، بشكل عكسى ، للايديولوجيات تأثير اقتصادى . ويضيف التصور الماركسى للتاريخ علاوة على ذلك تاكيدا على ان التاريخ الاقتصادى لن يحقق التوازن الا عن

---

(1) Ibid p. 266 .

طريق انتقال الحيازة الجماعية للطبيعة الى أيدى البروليتاريا . فتتلقى البروليتاريا فى هذا الاطار مهمة تاريخية كما يتلقى كفاحها معنى اساسيا(١) .

ويتناول ميرلوبونتى بالتحليل هذا التخطيط الذى تضعه الماركسية لمهمتها التاريخية وشصورها لفلسفة التاريخ المبنى على قدرة البروليتاريا على الوفاء بما هو منوط بها . ويتساءل ما اذا كانت البروليتاريا ، فى وضعها الذى وصفه ماركس ، قادرة على توجيه الثورة نحو انسانية واقعية ، مكتفية بأن تنسب كل العنف فى التاريخ الى النظام الراسمالى وحدة . وما دامت البروليتاريا هى البروليتاريا فمن الصعب أن ننفى الفكرة القائلة بأن الانسانية باعتبارها اعتراف الانسان بالانسان تظل حلما أو وهما . فقد لا تملك الماركسية القدرة على اقناعنا بأن الانسان سيصبح يوما ما ، بواسطة الطرق التى وضعتها ، ذلك الوجود الفائق . ولكن حذار أن يبادر احد بافهامنا أن الانسانية ليست انسانية سوى بالاسم بحجة ان اغلب البشر يعيشون بالتفويض وبحجة ان بعضهم سادة والآخرين عبيد . فالقول بأن التاريخ هو تاريخ الملكية ، وأنه حيث توجد بروليتاريا فلا مكان للانسانية لا يتضمن أى فرض نستطيع التثبت منه كما نتثبت من قانون مادى ، فهذا القول هو مجرد ذكر لحدس يقوم على أن الانسان هو وجود نائم بازاء الطبيعة والاخرين ، وقد طوره هيجل بعد ذلك فى ديالكتيك السيد والعبد ثم استعاره ماركس بعد ذلك . اما اذا ما كان العبيد يمضون عن طريق سلب حيازة السادة فى طريق تجاوز التبادل بين السادة والعبيد فهذا سؤال آخر . ولكن اذا لم يحدث هذا التطور فلا يعنى هذا اننا يجب أن نستبدل الفلسفة الماركسية للتاريخ بفلسفة أخرى . انه يعنى فقط انه لا يوجد تاريخ اذا ما كان التاريخ هو سيادة الانسانية ، والانسانية هى الاعتراف المتبادل بين البشر بأنهم بشر -

---

(1) Ibid. p. 266 - 267.

ويترتب على ذلك الا توجد فلسفة للتاريخ وأن يصبح العالم ووجودنا صخبا لا معنى له(١) .

ويطرح ميرلوبونتى فرضا يتمثل فى احتمال عدم قدرة اى بروليتاريا على ممارسة الوظيفة التاريخية التى ينسبها التخطيط الماركسى لها . وربما لن تتحقق ابدا الطبقة العالمية ولكن من الواضح أن اى طبقة اخرى لن تفلح فى اقصاء البروليتاريا عن هذه الوظيفة . وفى خارج الماركسية لا يوجد سوى سلطة للبعض وخضوع للآخرين . وهكذا فيما يقول ميرلوبونتى تتضح الأسباب التى تجعلنا نتمسك بالماركسية ولا ننفصل عنها بسهولة مهما كانت « تفنيدات الخبرة » . فان اعادة وضع الحكم التاريخية sagesses داخل منظور هذه الفلسفة الوحيدة للتاريخ يجعلها تبدو كنوع من الفشل . وللماركسية ميزة كونها النزعة الانسانية الوحيدة التى تجرؤ على تطوير نتائجها(٢) .

وهناك ميزة ثانية للماركسية تنشأ عن الأولى وتتصف بالموضوعية . ويشرحها ميرلوبونتى : كثيرا ما يقال بسبب عدم تحقيق سلطة البروليتاريا فى اى مكان من العالم ان الوقائع تتجاوز الماركسية وأن المسألة لم تعد مطروحة أو أننا « لا نجد اليوم ماركسيا واحداً » : ويفترض هذا التفكير أن الماركسية ما دامت لم تتحقق فى المؤسسات فانها لا تملك ما تعلمه لنا . وفى هذا نسيان كثير من الوقائع التى بموجبها نراها دائما قائمة ، ان لم يكن فى المقدمة فعلى الأقل فى المستوى الثانى من التاريخ « second plan » . حقا ان البروليتاريا ليس لها القيادة فى التاريخ المعاصر ، ولكنها تهدد من وقت لآخر بأنها ستأخذ الكلمة . ورؤساء الدول يخشونها ، وكلما نامت فان النزعة العالمية والأمل فى تحول اجتماعى يسكنان بسكونها . ويكفى هذا كى يظل الموقف الماركسى ممكنا ، ليس باسم النقد الأخلاقى وانما باسم الفرض التاريخى . ويؤكد

---

(1) Ibid p. 268 - 269.
(2) Ibid p. 269.

نمو الاتحاد السوفيتى المادية التاريخية بدلا من أن يكذبها ، ما دمنا نرى معا ظهور التدرج الطبقى المباشر والتسوية الوطنية والدينية ، فاذا كان العداء بين الاتحاد السوفيتى والولايات المتحدة يفسر عددا كبيرا من الوقائع فان من الملاحظ أن هذا العداء يستغل ، فى البلدان ذات الأهمية المتوسطة ، الصراع الطبقى والعكس صحيح ، وتشكل الظاهرتان كلا غامضا يطغى احدهما احيانا ، واحيانا الآخر . ويتوزع التعاطف مع الاتحاد السوفيتى أو مع الولايات المتحدة بشكل منتظم حسب خط تقسيم الطبقات . وقد راينا الحكومة البريطانية اثناء الحرب تجمع الجماهير حول المجهود الوطنى بواسطة مشاريع تحمل طابعا اشتراكيا ثم تسارع بالتخلى عن هذه المشروعات بمجرد تجاوز الخطر كما لو كانت تدرك جيدا هذه القاعدة الماركسية للتاريخ التى بموجبها يؤدى الوعى الطبقى الى تفكك الشعور الوطنى .... patriotisme . (١)

ويرى ميرلوبونتى اننا لو تناولنا التاريخ المعاصر على مستوى الأفراد الذين يعيشونه ، وليس بطريقة احصائية فى خطوطه العريضة ، فاننا سنجد ان الموضوعات الماركسية التى ظننا انه قد تم تجاوزها تظهر من جديد . لقد راينا فى الفيزياء انه لا وجود لتلك التجربة الخطيرة التى نقول بعدها أن نظرية معينة كاذبة او صادقة ، وانما رأينا تراجعا فى النظريات البسيطة يوما بعد يوم عن تغطية مجموع الوقائع المعروفة . فالأحرى بنا ان نقول أن هذا هو الوضع فى التاريخ . حيث لا توجد موضوعات ذات طبيعة خارجية وانما نحن بصدد الانسان ذاته ، وبحيث بالتالى لا تكف اى نظرية عن كونها عاملا تاريخيا وتظل صادقة حتى اليوم الذى يكف فيه البشر عن اللجوء اليها . فاذا ظل فرنسيا واحدا مرتبطا بموضوعات ماركسية بالرغم من « تفنيدات الخبرة » فان هذا يعتبر واقعة نفسية ، ولكنها تتحول الى واقعة اجتماعية وموضوعية تماما وتعبر عن حقيقة قائمة فى التاريخ الفرنسى اذا ما تحول

---

(1) Ibid p. 270 - 71.

هـذا الفرنسى الى عدة ملايين من الفرنسيين(١) • وقد اتهم ميرلوبونتى الشـيوعيين القدامى ـ الذين تخلوا عن شـيوعيتهم ـ بانهم اقل انصارا للماركسية من الذين لم ينتموا اليها فى يوم من الأيام • ذلك انهم كانوا يرتدون الى ماض تخلوا عنه بصعوبة ومن هنا فانهم لا يريدون ان يعرفوا عنه شيئا •

لقد حاول ميرلوبونتى أن يصوغ فى « الانسانية والارهاب » قواعد سياسية معينة أو بالأحرى ان يستخلص من الظروف السياسية التى يمر بها العالم بعد الحرب العالمية الثانية سياسة ولو مؤقتة • وقد اقترح قواعد ثلاث تختص كلها بالموقف من الاتحاد السوفيتى :

القاعدة الأولى : تقوم على ان كل نقد للشيوعية او للاتحاد السوفيتى يستعين بوقائع معزولة دون ان يضعها فى اطارها وفى علاقتها بمشكلات الاتحاد السوفيتى ، اى كل سياسة لا تبحث عن فهم المجتمعات المنافسة فى شمولها ، لا تنجح سوى فى تمويه مشكلة الراسمالية ، وتقصد فى واقع الأمر وجود الاتحاد السـوفيتى ذاته ، ومن ثم يتعين النظر اليها كفعل من افعال الحرب • ففى الاتحاد السوفيتى نجد ان العنف والدهاء لهما صفة رسـمية والانسانية موجودة فى الحياة اليومية ، بينما فى الديمقراطيات على العكس نجد أن المبادىء تاخذ شـكلا انسانيا بينما العنف والدهاء موجودان فى الممارسة • وهنا تلعب الدعاية دورها ، فمن الخطا القيام باى مقارنة دون وضع الظروف فى الاعتبار • ومن الخطأ مقارنة قوانين الغرب بجزء من التاريخ السوفيتى بدأ واسـتمر فى ظل عداوة عامة ، وفى بلد له موارد ضـخمة ولكنه لم يتمتع بمستوى ثقافة الغرب او مستوى حياته • لقد تحمل مشقة الحرب ، ومن هنا لا يمكن الحكم عليه بناء على وقائع منفصلة عن سـياقه ، فالحكم على سـقراط بالموت لم يؤثر على السـمعة « الانسانية » لأثينا ..... فلا يوجد من الأسـباب ما يستدعى تطبيق محكات مخالفة على الاتحاد السوفيتى • فمن السـهل القيام بدعاية

(1) Ibid p. 273.

نقول ان الحكومة السوفيتية قامت بتعبئة الشباب للعمل . ويتساءل ميرلوبونتى ماذا يستطيع الاتحاد السوفيتى أن يعمل وقد خسر سبعة ملايين رجلا واعاد البناء دون مساعدة تذكر . هل يستعين بالقوى العاملة الالمانية ؟ ... واذا اراد ان يرضى كافة الانتقادات فلن يكون أمامه سوى تخلى الحزب عن السلطة والتنازل عن استقلاله ... يستهدف اذن هذا النوع من النقد وجود النظام ذاته(١) ، وهو ما لا يقبله ميرلوبونتى . وذلك بالرغم من انه رجع مرة ثانية وادان معسكرات العمل السوفيتية كما سنوضح فى الجزء التالى الخاص بتقييمه للماركسية .

وتقوم القاعدة الثانية : على آن الانسانية تستبعد الحرب الوقائية ضد الاتحاد السوفيتى . ولا يعنى هذا التفكير فى الحجة السليمة التى مؤداها ان الحرب تتساوى فى خطورتها مع كافة الشرور التى تزعم انها تتفاداها ، بل ان فكرة الحرب مقبولة اذا كانت ضرورية ومثال على ذلك الحرب ضد المانيا النازية ، لقيام النظام فيها على منطق السيطرة على اوربا . اما حالة الاتحاد السوفيتى فهى عكس ذلك ، فاذا كان الاتحاد السوفيتى يضم مع الانسانية الماركسية ايديولوجيات رجعية ، ويستعين بدافع الربح الى جانب الدوافع الاجتماعية ويعترف بالمساواة فى العمل وبتدرج المرتبات والسلطة ـ فهو اذن غير مؤسس على ايديولوجيا وطنية .... nationaliste ، ولا يبحث عن توازنه الاقتصادى عن طريق تطوير انتاج الحرب او اكتساب اسواق خارجية . فلن تقضى الحرب ضد الاتحاد السوفيتى على سلطة تهدد فحسب وانما ستقضى فى نفس الوقت على مبدأ للاقتصاد الاشتراكى . ويمكننا ان نتصور ما سيحدث اذا شنت الولايات المتحدة حربا ضد الاتحاد السوفيتى. ويكفى القول أن الحكومة الفرنسية عليها ان تسكت ثلث أصوات الناخبين والمنتخبين الفرنسيين واكبر عدد من ممثلى الطبقة العاملة . لهذه الأسباب يرى ميرلوبونتى أنه لا يمكن لحرب وقائية ضد الاتحاد السوفيتى

---

(1) Ibid p . 300.

أن تكون « تقدمية » بل انها سوف تضع ازاء كل شخص « تقدمى » مشكلة لم تثرها الحرب ضد المانيا النازية(١) • وينم راى ميرلوبونتى هذا عن موضوعية ازاء الموقف السياسى المعاصر له ، ولسوف يحتفظ بموضوعيته هذه وحياده عند نقده الاتحاد السوفيتى بسبب تغير الظروف السياسية •

وتتمثل القاعدة الثالثة : فى التذكرة بأننا لسنا فى حالة حرب بالفعل وانه لا يوجد عدوان روسى • وهذا يتيح اختلافا آخر بين وضع الاتحاد السوفيتى والمانيا • فالاتحاد السوفيتى والشيوعيون يقفون من الناحية الاستراتيجية فى موقف دفاعى • بينما تريد الدعاية اقناعنا بأننا فى حرب وعلينا اما ان نكون منحازين له أو ضده ، اما ان نذهب الى السجن أو نضع فيه الشيوعيين • ان التوسع الذى تم فى أوربا الشرقية لم يثر اعتراضنا فى حينه ، ويتساءل ميرلوبونتى ما الذى تغير اذن ؟ •• فاذا كان الروس لم يقوموا بانتخابات حرة فكيف نرد بشأن الانتخابات اليونانية ؟ واذا كان الروس قد استبعدوا الأسر البولندية فان موقف القوات الانجليزية فى فلسطين ليس افضل • كما ان روزفلت وتشرشل يعلمان جيدا أن الاتحاد السوفيتى لم يحارب من أجل اقامة نظام برلمانى او من أجل الحريات • فاذا قام الاتحاد السوفيتى فى الغد بتهديد أوربا واجتياحها لاقامة نظام من اختياره فاننا نكون عندئذ بازاء مشكلة جديدة يتعين دراستها • الا أن هذه المشكلة غير مثارة حاليا(٢) •

٣ ـ تقييم ميرلوبونتى للماركسية والنظام الشيوعى :

لقد حاولنا بقدر ما نستطيع توضيح العلاقة التى تربط ميرلوبونتى والماركسية ، وهى علاقة معقدة • فلم يكن ميرلوبونتى واضحا تماما فيما يختص بإلى اى مدى يتعين أن تكون الماركسية نظرية اخلاقية او تقوم

---

(1) Ibid p. 301.
(2) Ibid p. 302.

على مبادىء اخلاقية . لقد وصفها فى « الانسانية والارهاب » عام ١٩٤٧ بانها نظرية انسانية ورأى ان البروليتاريا ناقلة للانسانية الحقة ، وتستطيع وحدها حل متناقضات الراسمالية بتعاليها على كافة الصراعات الوطنية والطبقية . بل لقد ذهب ميرلوبونتى الى اعتبار الماركسية فلسفة التاريخ وليست فلسفة تاريخ ـ كما راينا ـ فبدونها لا توجد أى عقلانية . وعلى الرغم من هذا الموقف نجده فى نفس المؤلف يتحفظ حول بعض النقاط ، فقد راى العنف ، وقد برره بالفعل فى سياقه التاريخى الا انه لم يوافق عليه تماما ، كما انه بالرغم من اعجابه بالبروليتاريا الا انه وجدها غير قادرة تماما على انجاز المهمة المنوطة مهـا ، فاستجابة الطبقة العاملة ليست بالفعالية الكافية . ومن هنا تردد ميرلوبونتى ازاء ماركسية هى التعبير الوحيد السليم عن الانسانية وفى نفس الوقت هى ماركسية مترددة قاصرة عن تحقيق اهدافها لعجزها عن التلاؤم مع الظروف السياسية .

وعلى الرغم من أن ميرلوبونتى وصف الماركسية ـ فى « الانسانية والارهاب » بأنها هى الفلسفة القادرة على ايقاظنا على أهمية الحدث والفعل وعلى جعلنا نحب عصرنا الذى لا يعتبر مجرد تكرار لأزلية بشرية او نتيجة بسيطة لمقدمات موضوعة من قبل ، كما انها تضم الفوضى والنظام الموجود فى العالم ، فقد عدل فى كتبه التالية عن هذا الرأى . لقد رأى تدخل الاتحاد السوفيتى فى الحرب الكورية حيث فشلت فى وقف الحرب الا أنها استغلتها لتحقيق اهدافها الخاصة معلنة عن تغيير أساسى فى سياسة روسيا مما جعل موقفه المتعاطف السابق منها يتغير(١) .

ان حرب كوريا هى الحدث الذى جعله يكف عن تفضيل سياسة الاتحاد السوفيتى ودفعه الى رفض مزدوج فى مواجهة صراع تحركه القوتان العظميان . وقد أوضح أن هذا الحدث كان بالنسبة له فرصة

---

(1) Spurling op cit. p. 106.

للوعى وليس مجرد حدث من الأحداث التى تؤثر دون أن تلقى الضوء .
ولم يكن هـذا ليحدث فى « مغامرات الجدل » الا لأن جذوره كانت
موجودة من قبل فى « الانسانية والارهاب »(١) .

ويرى من يقرأ « مغامرات الجدل » كيف يرجع الفيلسوف الى قضاياه
الأولى ليتحلل منها . ففى مواجهة فكرة أن الماركسية لا غنى عنها كنقد
للعالم الموجود يقول أن نفس المبادىء تحكم تشكيل الراسمالية وكذلك
تشكيل الاشتراكية . وفى مواجهة فكرة أن الماركسية نلتف حول فلسفة
البروليتاريا وتختلط بفلسفة التاريخ يرى أن الجدل يتحول الى أسطورة
عندما يدعى انه يعجل بادخال المعنى الكلى للتاريخ فى قلب واقع
اجتماعى معطى ، وداخل طبقة ما . واخيراً فى مواجهة فكرة ان دوام
الصراع الطبقى يحث على الاحتفاظ بالأمل فى قيام ثورة عالمية يقول
اننا يجب أن نضع المشكلة الاجتماعية فى ضوء الكفاح **lutte ....**
على ان نستبعد الحل بواسطة ديكتاتورية البروليتاريا(٢) .

لقد كان ميرلوبونتى يقول فى « الانسانية والارهاب » بالماركسية
التى تنتظر وترى ما يحدث ، وكان مصمما على التمسك بها وليحدث
ما يحدث ! .. أما فى « مغامرات الجدل » فانه يعترف باننا لم نكن
على ارض التاريخ ، ولكننا كنا على أرض الأولى او القبلى .. **a priori**
والمبادىء الأخلاقية ، وليست هذه الماركسية الأخلاقية التى تظل صادقة
مهما فعلت ، والتى تستمر دون أدلة أو اثبات هى فلسفة للتاريخ ،
فلسفة تتماشى مع الأحداث وتتلائم مع سياق اجتماعى وسياسى متغير .
وانما هى فقط « ماركسية الحياة الداخلية » . انه يحتفظ ببعض موضوعات
مثل الايمان بالصراع الطبقى ، وضرورة الاضراب ، وشرعية الحزب
الشيوعى ، والثورة كتعبير شرعى عن أهداف الطبقة العاملة . ولكنه

(1) Merleau - Ponty . Humanisme et Terreur op cit. Introduction par Clauds Lefort p. 19.

(2) Ibid p. 38 (introduction par Lefort).

يقبل ايضا الحاجة الى نقد ذاتى مستمر والى معارضة ، وبالتالى يدافع عن الاحتفاظ ببرلمان باعتباره « المؤسسة الوحيدة المعروفة التى تضمن حد ادنى من المعارضة والحقيقة »(١) .

لقد بين ميرلوبونتى فى كتابه « المعنى واللامعنى » ان الماركسية تتعارض مع الملكية الخاصة ، كما لا يمكن تحقيقها بواسطة البرلمان ، « فاذا كان هدفنا هو تحرير البروليتاريا ، فمن المستغرب تاريخيا محاولة تحقيق هذه الغاية بواسطة وسائل غير بروليتارية . واختيار مثل هذه الوسائل يشير بوضوح الى اننا تخلينا عن الهدف المقصود »(٢) .

وفى الواقع ان ميرلوبونتى لم ينظر الى الماركسية كشىء جامد .. dogma او كعقيدة يجب الالتزام بها الى ابعد مدى ، وانما نظر اليها « كاثر ادبى » Classic او « كقالب من الخبرات الأدبية والتاريخية » يحتفظ بقدرته التعبيرية فيما وراء تقريراته وقضاياه(٣) . ان الماركسية مثل الفنومنولوجيا لا تخبرنا ما الذى ينبغى عمله ولا ترسم كل شىء بالأبيض والأسود ، ولكنها تعطينا الاطار والالهام الذى يجعلنا نتخذ قراراتنا الخاصة وحل موقفنا الخاص . والماركسية كاثر ادبى لابد ان تؤسس على حقائق الحياة الاجتماعية والسياسية وعلى المواقف الواقعية الملموسة . واذا اتضح ان بعض مواضع من الماركسية لم تعد ترتبط بالمجتمع المعاصر فلا بد من تغييرها . ويحاول ميرلوبونتى ومعه كثير من الماركسيين الحاليين القيام بمثل هذه المراجعة . فلا بد ان تتوافق الماركسية مع الوقائع ومع الاحتمالات التى

---

(1) M. Merleau - Ponty. Adventures of the Dialectic. Translated by J. Bien.)Evanston , Northwestern UniversityPress 1973 p. 226. Quoted in Spurling op. cit. p. 107

(2) M. Merleau - Ponty Sense and non - sense . translated by P.A. Dreyfus . Evaston, Northwestern university Press 1964 p 116 Quoted in Spurling op cit, p. 107

(3) M. Merleau — Ponty . Signs. Translated by R. C. Mc Cleary Evanston, Northwestern University Press, 1964 , p 10 - 11

يوضحها اى فهم تاريخى . ويمكن للوقائع والاحتمالات أن تعدل من وجهات نظرنا كما بينت الحرب العالمية الثانية . فقد اظهرت لميرلوبونتى ــ ولسارتر ايضا ــ حقيقة السلطة والتاريخ والعالم الاجتماعى والسياسى(١) .

وقد ادان ميرلوبونتى معسكرات العمل السوفيتية فى كتابه « علامات » . وقد راى أنه لا توجد اشتراكية اذا ما كان واحد من كل عشرين مواطنا يعملون فى المعسكرات ، ولا معنى للدفاع بحجة أن كل ثورة لها خائنوها ، أو أن كفاح الطبقات لا ينتهى مع الثورة المسلحة ، أو ان الاتحاد السوفيتى لا يستطيع الدفاع ضد العدو الخارجى بمجاملة العدو الداخلى ، او ان روسيا لم تكن تستطيع أن تبدأ الصناعة الكبرى دون عنف . فهذه الاجابات تفقد قيمتها اذا كنا نتحدث عن واحد ضمن كل عشرين مواطنا أو واحد من كل عشرة من المواطنين الذكور بعد ثلث قرن ..... فاذا كان هناك ردع دائم فمعنى ذلك أن النظام يعانى من عدم التوازن وان القوى المنتجة تختنق بواسطة أشكال الانتاج formes de production (٢) .

ان نقد ميرلوبونتى ينصب على الأوضاع الموجودة فى الاتحاد السوفيتى بعد الحرب العالمية الثانية اكثر مما ينصب على الماركسية نفسها . فمبادىء الماركسية الأساسية تكمن فى رايه فى اعتراف الانسان بالانسان والانفتاح على العالم ... internationalisme ، والمجتمع اللاطبقى ، بينما الشيوعية المعاصرة له ليست وفيه لهذه المبادىء فهى تستخدمها كزخرف decor اكثر مما تستعين بها كمحرك moteur أو حافز (٣) .

ولا يعنى نقده للشيوعية المعاصرة انحيازا الى الليبرالية او اليمين

---

(1) Spurling op cit. p. 1-8.

(2) Merleau - Ponty . Signes op. cit (L'V.R, S,S, et les Camps p. 337).

(3) Ibid p. 337.

فانه لم يكف لحظة واحـدة عن نقد الأنظمة السـياسية فى المجتمعات الغربية ، وبخاصـة الليبرالية الامريكيـة ، وقد اكد مرارا ان ماركس كان على حق عنـدما أخذ على الفكر الليبرالى الطريقة التى يحلل بها البطالة والعمـل فى المستعمرات والتفرقة العنصرية ويفسرها بالرجوع الى الطبيعة والى الصـدفة(١) .

ان ما يقلق ميرلوبونتى هو ان مبادىء المـاركسية لم تعد مطبقة فى الشـيوعية المعاصرة وربما لم ينم تطبيقها اطلاقا ، ان المـاركسية لم نكن تريد ان تكون مجرد وجهـة نظر الى العالم ضمن وجهات نظر اخرى أو نصورا للعالم ضمن التصورات الأخرى أو احد فلسـفات التاريخ بل لقد ارادت المـاركسية ان تكون تعبيرا عن الواقع ، وصياغة لحركة التاريخ الدى ينشط الأفكار والادب والاخلاق والفلسـفة والسياسة الى جانب علاقات الانتاج(٢) .

انه يرى ان الشرق والغرب قد فشـلا فى العثور على تصور سـليم للتـاريخ . ويعيب على البعض الاعتقـاد فى تطهير شـامل للتـاريخ . أو نظام خال من القصـور الذاتى وخال من الصـدفة ومن المجازفات . فاذا كان الحديث يدور حول تاريخ عالمى أو عن حركة الكل أو الفعالية ، فان الثوار الدبار واولهم ماركس ليسـوا بهذا المنطلق . انهم يعيشـون الحصر بدلا من ان يبحثوا مثل الصغار عن نسيان الوساوس الشـخصية . انهم يعلمون جيـدا ان التاريخ العالمى ليس موضع تامل وانما يجب أن يصنع ، وما ينسعونه فى الثورة ليس هو الأسـاس لعهد ذهبى وانما هو ذكاء حـاد عن الاحـداث . أن ماركس لا يتحـدث عن غاية التـاريخ وانما غاية ما قبل التـاريخ ... .. pré historie ويعنى هـذا ان الثورة الحقيقية تكتشف امام كل مشـكلة سـواء قبل الثورة أو بعدها

(1) Ibid p. 339.

(2) Merleau - Ponty. Signes op . cit . (Les papiers de Yalta p. 343) .

وكل يوم ما هو جدير أن يصنع ، وهى تمضى دون دعوة ناظرة الى الحاضر • ومعرفة سر التاريخ فى راى ميرلوبونتى لا يعطينا سر مسالكه • وتتحرك السياسة على طريقتها بين القيم والوقائع ، والفرق الوحيد ان القيم ترتدى رداء السياقات التاريخية(١) •

ويصور ميرلوبونتى وضع الماركسية على أيدى الشيوعيين المعاصرين ، فعندما أراد بوخارين عام ١٩١٧ متابعة الحرب ضد المانيا التى راى انها اصبحت ثورية ، بينما كان موقف تروتسكى هو التردد بين « اللاسلم واللاحرب » ولينين يميل الى السلم دون ابطاء ، فان اتفاقهم على الحل الأخير يتجاهل تماما موضوع الطريق وكيف كان كل منهم يرسمه ، وهو ينم عن كل علاقته بالعالم ، الا أن الذى يخطىء على الطريق يخون الغايات الأخيرة وهكذا يصبح فى لحظة ما أكثر خطورة على الثورة من أى بورجوازى • لا يوجد اذن أخوة ثورية ، والثورة تتمزق ، والمستقبل الذى كان عليه أن يقودها ينسحب داخل الوعى ويتحول الى آراء ووجهات نظر ــ وجهات نظر يحاول البعض فرضها • وهكذا تصبح السياسات عبارة عن حركة تمضى بين الواقعى والقيم ، بين التحكم المنفرد والحركة المشتركة ، بين الحاضر والمستقبل • وحتى لو اعتقدنا مثل ماركس ان هناك ارتباطا يتخذ شكل عامل تاريخى هو البروليتاريا التى تعتبر فى آن واحد سلطة وقيمة فمن الممكن ان يحدث انحراف فى طريقة ادخالها الى المسرح وتسليمها مقاليد التاريخ ، فان السياسة الماركسية مثلها مثل بقية السياسات لا يمكن اثباتها indémonstrables .. ، والفرق بينها وبين السياسات الأخرى أنها تعلم ذلك جيدا وأنها قد استكشفت اكثر من غيرها المتاهة(٢) •

لم تتغلب الشيوعية اذن على الصراع بين الجدل والواقعية فيما

---

(1) Merleau - Ponty. Les Aventures de la dialectique, Paris, Gallimard 1955 , p 10

(2) Ibid p. 11.

يرى ميرلوبونتى • وعلى الرغم من أنها تتحدث عن الجدل بفتور الا انها لا تقبل التخلى عنه • وهكـذا يصبح شـكلها الثقافى كنظام فلسـفى ذى وجهين ، يجرد الجدل عن طريق حجب حكم التاريخ عن الذات وكذلك حجب التقدير الضمنى للأدب والسـياسة عنها ، ولكنه يوهم بأنه مستمر فى البنيات التحتية وفى المسـتقبل الغامض الذى تعده • ان الذى يحترم الجدل أو الديكالكتيك من على مبعدة دون ان يمارسه ودون ان يخونه يلغيـه كأداة نقـدية ولا يحتفظ بـه الا كنقطـة شرف أو تبرير أو ايديولوجيـا (١) •

لقد تفككت وتحللت كافة الثورات ، فى رأى ميرلوبونتى ، وهـذا ليس مصادفة : ذلك انها لا تستطيع كانظمة مؤسسة أن تظل كما كانت وهى حركة • فعندما تنجح الحركة التاريخية فانها لا تظل كما كانت ، ذلك انها تخون نفسـها ، وتفقد شـكلها اثناء تحققها • فالثورات صادقة كحركات وباطلة كانظمة • وهنا يتساءل ميرلوبونتى : الا يوجـد مستقبل لنظام لا يدعى أنه يعيد تشـكيل التاريخ ولكن يريد فقد تغييره ، وهل يتعين أن نبحث عن مثل هـذا النظام بدلا من ان نحاول الدخول من جديد فى دائرة الثورة ؟ (٢) •

الا انه قد يثار تسـاؤل حول ما اذا كانت مراجعـة ميرلوبونتى للماركسية اخذت مساراً سـليما أم لا ، أو ما اذا كانت راديكالية بشـكل كاف •••• وفى الجزء الذى نقـد ميرلوبونتى فيه سـارتر فى « مغامرات الجدل » يعلق ميرلوبونتى قائلا : « عنـدما انتقل سـارتر من التـاريخ الشـخصى أو من الأدب الى التاريخ فانه لم يعتقد انه يواجه ظاهرة جديدة تحتاج الى فئات جديدة • الا أن ماركسية ميرلوبونتى عام ١٩٥٥ تعنى أن نأخذ فى اعتبارنا القصور الذاتى للبنيات التحتية والركود البيروقراطى

---

(1) Ibid p. 98.
(2) Ibid p. 279.

للثورات مما يطرح التساؤل ما اذا كانت المراجعة التى يقوم بها ميرلوبونتى للماركسية تتطلب فئات جديدة وطريقة جديدة لتصور الرأسمالية المعاصرة(1) .

وقد تعرضت الفنومنولوجيا الوجودية لدى ميرلوبونتى للاتهام بأنها تتعارض مع الماركسية وكتب ريمون ارون قائلا : « ينتمى كل من سارتر وميرلوبونتى فى أعمالهما السابقة على العمل السياسى الى تراث كيركجارد ونيتشة والتمرد ضد الهيجلية . فالفرد ومملكته يكونان الموضوع المركزى لفكرهما . وهما لا يهتمان بالكلية او الشمولية التى يعتبر الاعتراف بها من جانب الفيلسوف هو بداية الحكمة . فالتاريخ غير المكتمل لا يفرض اى حقيقة . وتكمن حرية الانسان فى القدرة على الخلق الذاتى (٢)... وبالتالى « يختلف الماركسيون والوجوديون عندما لا يمكن التوفيق بين فكر كيركجارد وهيجل »(٣) ، ولسنا هنا بصدد الحديث عن سارتر وانما سينصب ردنا على آراء ميرلوبونتى وفلسفته .

وفى الواقع ان ميرلوبونتى نادرا ما يشير الى كيركجارد ونيتشه وهو يدين بالكثير لهيجل بما يفوق بمراحل ما يدين به لكيركجارد ونيتشه الا علينا أن نوضح أن هيجل الذى يتأثر به ميرلوبونتى هو هيجل ١٨٠٧ وليس هيجل ١٨٢٧ ، فهيجل ١٨٢٧ هو « هيجل النسق » الذى ينتهى التاريخ بالنسبة له فى شكل مجتمع متدرج يصل اليه الفلاسفة وحدهم ، ويتمرد ميرلوبونتى على هيجل هذا . لقد تأثر بهيجل ١٨٠٧ الذى حاول اقامة فنومنولوجيا الخبرة الانسانية والذى تحدث عن مصالحة أصيلة بين الانسان والانسان(٤) .

---

(1) Spurling op. cit. p 108,

(2) Raymond Aron. Marxism and Existentialists , New York Harper. 1969 p, 81, Quoted in Spurling op cit. p 93,

(3) Ibid p. 86.

(4) Spurling. op cit , p. 93

لقد ميز ارون بين الفردية التى يعتقد فيهـا ميرلوبونتى والشمولية التى يتبناها الفكر المـاركسى • وفى الواقع ان هـذا التفرع الثنائى الذى قال به بين فردية وشـمولية يعتبر فجا : فهو يتجاهل ان التعبيرين فرد ومجتمع هما تجريدات ، فهما قطبان فى علاقة قصدية وجدلية تجعل من الانســان وجودا اجتماعيا اصيلا • والرغبة فى فصل الفرد عن المجتمع تنتمى الى الفكر الليبرالى التقليدى او الفكر النفعى حيث يعتقد انه يمكن التمييز بسـهولة بين الأفعـال الاجتماعية والفردية وبين المقاصد الواعيـة ونتائج الافعـال • ويرفض ميرلوبونتى هـذا : « فالمسئولية التاريخيـة تتعالى على فئات الفكر الليبرالى ـ القصد والفعل ، الموقف والارادة ، الموضوعى والذاتى • فهـو يقهر الفرد فى افعـاله ويخلط الموضوعى والذاتى ويربط بين الموقف والارادة وهكـذا ينسب الى الفرد دوراً فيجعله لا يستطيع ان يتعرف على ذاته فيه ، ولكنه مجبر على أن يرى نفسه فيه(١) • وسوف نطور راى ميرلوبونتى فى الليبرالية ونقده لها فى الجزء التالى من هـذا الفصل •

والواقع ان ميرلوبونتى يقف متحيرا بين من ينكر المـاركسية ويكتب حانها لم توجد ابدا وبين من يحتفظ بالمـاركسية كما هى ويرفض اى مراجعة لها • ويقول فى هـذا الصدد : « نحن نتمسك بهذا النوع من المـاركسية الذى يفهم كل شىء : الستالينية والاتجاه المعارض كما يفهم كل حياة العالم • وقد تجد البروليتاريا يوما ما ، بعـد المرور بمنعطفات لا يمكن تصورها ، دورها كطبقة عالمية ، وقد تهتم بالنقد العالمى الذى ليس له حتى الآن تاثير تاريخى • وهكذا نرجىء لمـا بعد الهوية المـاركسية للفكر والعمل التى يطرحها حاليا الحاضر • ويظل النداء بمستقبل غير محـدد محتفظا بالنظـرية المـاركسية كطـريقة للتفـكير وكنقطـة فخر « point d'honneur » فى الوقت الذى تعانى فيه كطريقة للحياة(١) •

---

(1) Merleau - Ponty . Humanism and Terror. Trans by J, O'Neil , Boston, Beacon Press 1969 p. 43 Quoted in Spurling op. cit , p 95

(2) Merleau - Ponty, Signes . op cit , p, 13.

ثانيا ـ نقـد الليبراليـة :

كما اتخذ ميرلوبونتى موقفا ازاء المـاركسية والشيوعية المعاصرة له : موقفا تراوح بين التاييد والنقـد ، بين الموافقة والادانة ، فقد اتخذ ايضا موقفا ازاء الفكر الليبرالى . والفارق بين الموقفين ان نظرته الى الليبرالية كانت نظرة نقدية تضمنت نقـدا شـديدا ابتداء من كتاباته فى « الانسانية والارهاب » مرورا « بمغامرات الجدل » وانتهاء « بعلامات » . لقد أدان الليبراليـة كما تتبدى فى الديمقراطيات الغربيـة وبصـفة خاصـة فى الولايات المتحـدة الأمريكية ولم يغير هـذا الموقف عبر تطوره الفلسفى .

لقد نظرت المـاركسية أيضا نظرة نقدية الى الليبرالية ولكن نادرا ما كان النقد عميقا . فقلة من المفكرين المـاركسيين رأت أن من الضرورى تحليل الأفكار الليبراليـة او اعطـاء تفسـير عميق لها . أما الأغلبيـة فقد رأت ان الليبراليـة ما دامت هى أيديولوجية الطبقة الحاكمـة ومن خلالها تستطيع الراسـمالية خداع الطبقة العاملة بايهامها انها تحظى بحريتها فهى بالتالى غير جديرة بالتفنيد النظرى ، وتم تصنيفها تحت عنوان « أيديولوجيا » كما تم رفضها(١) .

وكان ميرلوبونتى كما رأينا متعاطفا مع المـاركسية ولكنه بالرغم من موافقته بأن الليبرالية هى أيديولوجية الطبقة الرأسـمالية الحاكمة ، اختلف مع المـاركسيين فى عصره ـ السـنوات العشر التالية على الحرب العالمية الثانية ـ فى أنها تستحق المناقشة والتفنيد الحاد . لقد اختلف مع المـاركسية المتشـددة المتمثلة فى الحزب الشـيوعى كما اختلف مع التفكير الليبرالى ، فالاثنين يشتركان فى نفس الخطأ العقلانى لأنهما رفضا الاهتمام بدراسـة الظواهر المعاصرة ، والأحداث المفصلة ، والأفكار والتنظيمات

---

(1) Sonia Kruks . Merleau - Ponty : A phenomenological critique of Liberalism . in Philosophy and Phenomenologital Research . 37 : 394 - 407 March 1977 p 394.

والعلاقات التى تربط بينهما ، وهو ما يشكل فى رأيه التاريخ . ويأخذ على الاتجاهين اختصارهما للتاريخ عن طريق تطبيق نظريات ومبادىء عامة يدعون أنها تقوم بتمحيص الوقائع .

ويصر ميرلوبونتى كفيلسوف فنومنولوجى على أنه لا يمكن استبعاد اى ظاهرة بشكل أولى أو قبلى من الدراسة بحجة انها غير ضرورية فى فهمنا للعالم . فإلى جانب دراسته للماركسية فى أصلها وفى تطورها راى ميرلوبونتى ضرورة دراسة الليبرالية كى نفهم المجتمع المعاصر ، ليس بسبب كونها الايديولوجيا المسيطرة فحسب وانما لأن لهـا ثقلا فى التاريخ . والأيديولوجيات فى اعتقاده ليست انساق متحررة مكونة من افكار ، ولا هى أفكار آلية تختص بالحقائق الاقتصادية ، بل هى طريق للحياة والفعل ، فكون الفرد ليبراليا لا يعنى مجرد الاعتقاد فى بعض المبادىء ولكنها طريقة للادراك وطريقة للوجود فى العالم . الا ان طريقة الليبرالية فى الوجود تعجز عن ادراك الواقع بالكامل بطريقة تجعل منها أساس حركة سياسية فعالة . فهى ترفض التعرف على تعقد وغموض الوجود الانسانى ، وهو السياق الذى يجعل للأفعال السياسية معنى . وتصر الليبرالية على رؤية السياسة بشكل مبسط حيث لا يوجد مكان للصدفة او الاحتمال وحيث يسيطر عليها العقل والنظام والاتساق(١) .

والليبرالى لا يعتقد فى وجود اى مشكلة خاصة بالسياسة . فالسياسة لابد ان توجه حسب مبادىء العدالة ، وكل فرد يشعر براحة الضمير مهما كانت نتائج افعاله ما دام قد اتبع تلك المبادىء . ويعطى ميرلوبونتى مثالا فى « مغامرات الجدل » بماكس فيبر ، ففيبر ليبرالى يؤمن بالحرية والعدالة . وليبراليته جديدة لأنه يعترف بانها تترك دائما هامشا من الظلال ، ولا تستفيد من واقعية الماضى ولا من واقعية الحاضر ، والتاريخ هو المكان الطبيعى للعنف(٢) .

(1) Ibid p. 394 - 395.

(2) Merleau - Ponty . Les Aventures de la Dialectique op. cit , p, 15

ويرى ميرلوبونتى ان الن[*] Alain تحدث عن سياسة للعقل تشمل التاريخ كله وتربط كل المشكلات ، وتتجه نحو مستقبل سبق تسجيله فى الحاضر ، ومن ثم تستنبط نهج استراتيجية معينة ، وتعامل كل ما عاشته الانسانية حتى اليوم باعتباره سابقا على التاريخ ، وتصادر ببداية جديدة وبتحول فى العلاقات القائمة تعتقد الانسانية انها تستطيع الحياة من خلالها .... الا ان آلن وضع فى مواجهة هذه السياسة ، سياسة اخرى يؤمن بها هى سياسة الوفاق entendement ، وهى على العكس من السياسة السابقة لا تغبط نفسها على معرفة الكل فيما يختص بالتاريخ ، وتاخذ الانسان كما هو ، فى عمله داخل عالم معتم ، وتحل المشكلات مشكلة تلو المشكلة ، وتبحث كل مرة فى ادخال بعض القيم فى الأشياء ، قيم يكشفها الانسان دون تردد عندما يكون منفردا . ولما كان آلن يمثل الراى الليبرالى فقد رد عليه ميرلوبونتى بان هذه السياسة لا تستطيع ان تحكم وحدها على الحدث : فاذا كان القرار الذى تتخذه يتعارض فى الغد مع القيم التى يعترف بها فان احدا لن يسامحها على انها اشترت بهذا الثمن راحة وقتية . فهى ليست متخالصة مع التاريخ بحيث نتصرف فى اللحظة حسب ما يتراءى لها انه العدل . والمطلوب منها ليس اجتياز الأحداث دون تعريض نفسها للخطر فحسب وانما نريدها ان تغير حدود المشكلة حسب الموقف . فلا بد ان تدخل فى قلب الأشياء وتأخذها لحسابها ، ولا تتميز عما تفعله . بعبارة اخرى نقول : لا توجد قرارات عادلة وانما توجد فقط سياسة عادلة (١) .

(*) هو احد المفكرين الليبراليين والسبب ان ميرلوبونتى ذكره مرارا وناقشه تفصيلا يرجع الى انه قد سيطر على الفكر الليبرالى فى فرنسا خلال سنوات الحرب : Kruks . op . cit. p. 401.

(1) Merleau-Ponty : Les Aventures de la dialectique op. cit . p. 8-9.

فد اشــار ميرلوبونتى الى القيم التى تصادر بها الليبرالية وتظهر فى دســاتيرها . فمهما كانت الفلســفة التى تتبناها ، حتى لو كانت لاهوتية ، فان المجتمــع ليس معبدا لهــذه القيم الأصــنام Idols التى تظهر على مبانيها وفى دســاتيرها ، أنها تســاوى ما تسـاوبه بداخلها علاقة الانســان بالانسـان . فليس الموضوع من وجهــة نظره أن نعــرف ما يدور فى روءوس الليبراليين ، وانمــا يتمثل الموضــوع فيما تفعــله الدولة الليبرالية فى الواقع ، فى داخــل حدودها وفى الخــارج . وطهــارة مبادئها لا يبرئها بل على العكس يدينها اذا ظهــر أنهــا لا تنتقل الى حيز الممارسة والتطبيق . فكى نعرف مجتمعاً ما ونحكم عليــه لا بد أن نصــل الى مادته العميقة ، أى الى الرابطــة البشرية التى صــنع منهــا والتى تعتمــد بغير شــك على علاقات قانونيــة ، كما تعتمــد على اشــكال العمل وعلى الطريقة التى نحب بهــا ونعيش ونموت . ويرى ميرلوبونتى أن النظــام الليبرالى اسـما قد يكون فى الواقع طاغيا ، والنظــام الذى يعترف بعنفه قد يحتوى أكبر قدر من الانســانية الحقة(١) . وقد اعتبر ميرلوبونتى البطــالة والتفرقة العنصرية والسخرة فى المستعمرات وعديداً من المواقف السياسية الأخرى مما يشين المجتمعــات الليبرالية الغربيــة بينما ترفض هــذه المجتمعــات اعتبــاره عنفا . بينما يعتبره ميرلوبونتى ليس مجرد عنف وانما أيضا نوعا من الخيانة للمبادىء والقيم التى تنادى بهــا .

لقد فشلت الليبرالية اثناء الحرب فى اتاحة طرق مرشــدة للمثقفين الفرنسيين من أمثاله لمواجهــة الاحتــلال النازى ، وهــو ما ناقشــه ميرلوبونتى فى مقال يحمل عنوان « قيام الحرب » la Guerre a eu lieu نشر ضمن كتاب « المعنى واللامعنى » فقــد رأى ميرلوبونتى فى هــذا المقــال ان الليبرالية تتكون من مجموعة قيم ومعتقدات سـياسة كمــا

---

(1) Merleau - Ponty . Humanisme et Terreur op. cit, p. 40 - 41.

تحوى ضمنا أو علنا تصـورا كاملا للعلاقات الانسـانية بين البشر وبين الانسـان والعالم ، ذلك علاوة على تضمنها مجموعة افتراضات معرفية وانطولوجيـة ومنظور عام عن الوجود الانسـانى يقوم عليـه تحليلها للسياسة والتاريخ ، ويصفه ميرلوبونتى بانه التصور الديكارتى للسياسة . ويرى هـذا المنظور العالم مكونا من وعى الأفراد ومن حرية متمثلة فى الأفعال الفردية المرتبطة بالحكم والارادة . وهكـذا تصبح السياسة هى محل القرارات الاخلاقية الفردية وتفهم فى ضوء المثل التى يتطلع اليها الأفراد . ويمكن فى اطار هـذا المفهوم للسياسة تفسـير النازية وغيرها من الأشـكال الفاشية باعتبارها حوادث ومصادفات وتدخل غير سوى فى عالم يسـوده العقـل فى الظروف العادية . ولم يرض هـذا التفسـير ميرلوبونتى فقد علمت الحرب والاحتلال المثقفين ان القيم تظل اسـمية **nominales** ولا تساوى شـيئا دون بنية تحتية اقتصادية وسياسية تجعلهـا تدخل الى حيز الوجـود . فالقيم فى التاريخ الواقعى ليست الا طريقة أخرى للاشـارة الى العلاقات بين البشر كما تتشكل ، حسب الطريقة التى يؤدون بها أعمالهم او يحبون او يأملون ، وبعبارة أخرى حسب تعايشـهم ومشاركتهم لبعضهم البعض (١) .

ولمـا كان العنف واللاعقلانية ليست اسـتثناءات فى السـياسة ــ كما تدعى الليبرالية ــ وانما يشـكل الجزء الأكبر مما صنع منه نسيجها ، فقد اتضح بطلان دعاوى الليبرالية . ذلك ان السـياسة تحدث فى مجرى التاريخ حيث لا يمكن تحـديد نتائج الأحداث مقدما ، وحيث تنحرف الارادة الانسـانية بشكل مسـتمر . ان حكمة آلن « افعل كل يوم ما هو عادل ، ولا تهتم بالنتائج » تظل خرسـاء ازاء المواقف الحدية (١) . ذلك أنها تجهل البعد الزمنى لأنه لا بد من التمييز بين القرارات والأحداث ،

---

(1) M. Merleau - Ponty. «La Guerre a eu lieu » . reproduit dans Sens et non — Sens op. cit p.268.

(1) Merleau - Ponty. Les Aventures de la Dialectique op. cit . p. 37.

فان نتائج القرارات العادلة ليست دائما عادلة اذا ما أخذنا فى الاعتبار العنف والاحتمالية الموجودة فى السـياسة .

لقد تعرف ماكيا فلى على الحقيقة ، فقد راى ان الصـدق ينتمى الى الحياة الخاصـة ، والمصلحة فى السـلطة هى القاعدة الوحيدة فى السـياسة . وقد أرجع ذلك الى أن الطيبة فى الحركة التاريخيـة قد تؤدى الى كارثة بينما القسوة اقل ضراوة من الخلق اللين ... ان ما يحول الطيبة الى عنف والقسوة الى قيمة ويقلب هكذا مبادىء الحياة الخاصـة هو تدخل أفعال السـلطة فى حالات الراى مما يغير معناها ، فقد توقظ صدى لا يمكن أحيانا قياسـه ، وتطلق عمليـة جزيئية **processus moléculaire** قد تبدل مجرى الأحداث بأكمله(١) . ومن هنا عجز الليبرالية الديكارتية عن تفسـير النازية .

وقد عجزت الليبرالية هكـذا عن تقـديم التوجه الأخلاقى الذى تحتاجه الطبقـة المثقفة ما دامت قد فشلت فى الاعتراف بمشـاكلها . فما مدى ارتباط مبادىء مثل مبدأ آلن فى موقف تعنى فيه اسـتمرارية الحياة ان الفرد مجبر باسـتمرار على التعاون مع النازى أى مساندته ؟ فلا يستطيع المرء أن يظل نظيف اليدين والموقف السـياسى المتمثل فى الاحتلال قائم . واذا افترضنا أن الفرد يستطيع هـذا فهو افتراض سـاذج او خادع ، وهكـذا تفشل الليبرالية على المسـتوى المنظورى كما فشلت على المستوى التفسيرى(٢) .

ان السـياسة فى راى ميرلوبونتى لا تختص بالقيم وحدها ، بل هى شـبكة من الوقائع والأحداث والصـور ، وليس هـذا بالضرورة نتاجا للوعى . ان قيمنا تتشكل فى الجدل المسـتمر بين الوعى والعالم الواقعى.

---

(1) Merleau - Ponty. « Note sur . Hachiaveli » . reproduit dans Signes. op . cit. p. 273.

(2) Kruks. op. cit. p. 397

ولكنها لا تنتج العالم كما لا ينتجها العالم وكلاهما يدعم الآخر ، ويتداخل معه • وفى محاولتها التصدى للمواقف المتصلة بالقيم وحدها تنكر الليبرالية الجدل الذى تنشأ القيم و « المواقف الوقائعية » من خلاله • وهكذا تظل الليبرالية اخلاقا غير فعالة وغير مفهومة ، خيارها الوحيد متمثل فى التخلى عن مبادئها فتصبح انتهازية لا اخلاقية(١) • لا يقول ميرلوبونتى اذن أن القيم الليبرالية فارغة تماما ولكنها كثيرا ما كانت صورية ومنفصلة عن الواقع الاجتماعى •

لقد رأى ميرلوبونتى اذن ان المشاكل المنهجية التى تقع فيها الليبرالية تتمثل فى نوعين من الأخطاء • الأول : ادراك السياسة على أنها شبكة من القيم مع النتيجة التى تقول بأن الأفعال السياسية لا بد من الحكم عليها من خلال معايير اخلاقية • والثانى : الطابع غير التاريخى لليبرالية كما يتجلى فى الاعتقاد بان مبادئها تملك صدقا عاما وشاملا • ويعتبر ميرلوبونتى هذين الخطأين مظهرين لخطأ من نوع أكثر عمومية يتمثل فى كون الليبرالية مجردة أو غير جدلية • ولكى نفهم بشكل كامل نقد ميرلوبونتى علينا أن نرجع ونفحص تصور ميرلوبونتى للفنومنولوجيا باعتبارها طريقة لمعرفة ما يحيط بالكليات وفهمها جدليا • وتبدو الفنومنولوجيا فى رجوعها الى الأشياء فى ذاتها « كمنهج رافض لفرض فئات خارجية على الخبرة • فاذا قمنا بدراسة اى ظاهرة ولتكن قوقعة بحرية أو السياسة فاننا لا نستطيع ان نحدد منذ البداية ما سوف تكون عليه اطراف او حدود الظاهرة • لا بد أن تكون الحدود حرة فى الظهور باعتبارها جزءا من الصورة الكاملة التى هى الظاهرة بالنسبة لنا ، وذلك من خلال الجدل الذى يربط بيننا وبين العالم حيث تولد ادراكاتنا الحسية وتصوراتنا • ومن هذا المنطلق يتعذر تحديد السياسة بدقة ، فقد تختلط بالاقتصاد أو بالحياة الأسرية او بالدين او بالأسطورة •••• وقد يختلف جوهر الظاهرة وهو السياسة من مجتمع الى مجتمع •

---

(1) Ibid .

ومن هنا أصبح مستحيلا المطابقة بين السياسة وبين المؤسسات والأنشطة المحيطة بالدولة الليبرالية الديمقراطية الغربية · كما أصبح من الواضح ان القيم والمبادىء الأخلاقية وعلاقاتها بالسياسة غير ثابتة وليست عامة او شاملة · ولا بد أن نعمل فنومنولوجيا السياسة على وصف ظهور القيم وارتباطها بالسياسة من خلال العملية التاريخية · وقد اتضح ان القيم تظهر وتتغير على مر التاريخ ولا يوجد ما يستدعى أن نفترض ان القيم الخاصة بزماننا وعصرنا متفوقة او أن تصوراتنا للمجتمع أكثر صدقا من تصورات الشعوب الأخرى · ولا يعنى هذا أن ميرلوبونتى يدافع عن موقف النسبية المطلقة : فماهية الانسان تتمثل فى انفتاحه وقدرته على التعالى والذهاب باستمرار الى ما وراء موقفه المعطى · وما دام الانسان هو « مشروع » حر فانه يفضل المجتمعات التى يتنافض لديها الجدل الابداعى للوجود(١) ·

قد ذهب ميرلوبونتى الى القول بان « رأس المال » لكارل ماركس هو « فنومنولوجيا العقل الواقعى **Phénomenologie de l'esprit concréte** اى اننا نكون بصدد شيئين لا يمكن التفرقة بينهما هما أداء الاقتصاد وتحقق الانسان · وتنركز الرابطة بين مجموعتى الموضوعات أو المشكلات فى الفكرة الهيجلية التى تقوم على أن كل نسق للانتاج والملكية يستلزم نسقا من العلاقات بين البشر ، بحيث يمكن قراءة علاقتنا بالآخر من خلال علاقتنا بالطبيعة ، وقراءة علاقتنا بالطبيعة من خلال علاقتنا بالآخر · ولا يمكننا ادراك كل معانى الفلسفة الماركسية أدراكا تاما دون الرجوع الى الوصف الذى أعطاه هيجل للعلاقات الأساسية بين البشر(٢) ·

وتبدو القيم والأفكار لميرلوبونتى كما تبدو لكثير من الماركسيين كما لو كانت تظهر وتتطور فى الفعل وباعتبارها تعبيرات لوجودنا

---

(1) Ibid p. 399 - 400.

(2) Merleau - Ponty. Humanisme et Terreur op . cit p 203

المادى . وقد كتب فى « فنومنولوجيا الادراك الحسى » يقول : « يجب على كل العمليات المنطقية الخاصة بالمعنى أن تقوم على خبرتنا بالعالم(١) . ولكنه يرى ، بخلاف اغلب الماركسيين ، ان الخبرة بالعالم المادى لا تتيح وحدها الأساس الذى نبنى عليه قيمنا ، وانما تقوم بذلك أيضا وبنفس القدر المعرفة السابقة على الوعى الخاصة بالكوجيتو الضمنى . ولما كانت الليبرالية ترفض التعرف على مظاهر الحياة السابقة على الوعى وتصر على استقلال الوعى وتنكر جذوره الجسمية ، وتدرك العالم من موقع المنطق فتحاول أن تفرض عليه مبادىء لا تشتق منه وانما من تصور مثالى عقلانى ، فانها تبقى مجردة وغير جدلية . وهكذا تظل الليبرالية غير متوافقة مع الفلسفة الفنومنولوجية التى يدافع عنها ميرلوبونتى فى كل اعماله(٢) .

لقد ظلت الليبرالية هى الايديولوجيا السياسية المسيطرة على الغرب منذ نهاية القرن الثامن عشر . وباسمها قامت حروب وثورات وتم تبرير العنف . وباسمها فى نهاية الأربعينات وفى الخمسينيات قام الدفاع عن الحرب الباردة وتبرير محاولات اخماد حركات التحرر من الاستعمار فى الهند الصينية وشمال افريقيا . وقد رأى ميرلوبونتى ان عدم قدرتها على ادراك الواقع السياسى يجعلها غير شريفة . وقد بين ميرلوبونتى كيف تستخدم كمذهب سياسى لاخفاء المصالح العدوانية للرأسمالية الغربية وتبرئتها . وينبع عدم الشرف الليبرالى اساسا من رفضها الاعتراف بواقع كون السياسية ، فى جانب منها على الأقل ، عالما من التفكك والاحتمال والصراع ، وبالتالى العنف ، وليست عالم المبادىء وحدها . ان التاريخ ، كما يقول ميرلوبونتى ، هو صراع والسياسة هى علاقة مع البشر اكثر من كونها مبادىء(٣) .

---

(1) M. Merleau - Phenomenology of Perception - London, Routledge and Kegan Paul 1962, p. 328 . Quoted in Kruks, op, cit p 400

(2) Kruks op. cit. p, 400

(3) Merleau - Ponty' Signs. op cit p 219 Quoted in Kruks op. cit p. 402

ان الحديث عن المبادىء وحدها فيه تغاضى عن العنف دون الاعتراف بذلك . والدفاع عن الحرية الشكلية أو الصورية كثيرا ما يكون على المستوى العملى دفاعا عن القهر ما دامت الحقوق الشكلية والمؤسسات الديمقراطية الصورية لا تملك الا معنى ضئيل بالنسبة للمقهور . وما دام الانسان ليس وعيا خالصا وانما هو وجود جسمى فان الحريات التى تعمل على المستوى الفكرى تكون اهميتها ثانوية ما دامت مصلحة الجسم مغفلة(١) . علاوة على ذلك قامت الحروب باسم الحرية . وفى الوقت الذى كان فيه ميرلوبونتى يكتب عن ذلك كانت الامبريالية تدافع عن مصالحها فى الهند الصينية وفى اماكن أخرى من العالم باسم الحرية والدفاع عن « العالم الحر » ، بل لقد تحولت الى أيديولوجيا الحرب(٢) .

لقد رأى ميرلوبونتى ان انفتاحنا على التاريخ له أبعاد ايجابية لا تنفصل عن الأبعاد السلبية . وفى مختلف الدراسات عن الشيوعية والرأسمالية والمجتمعات النامية التى وردت فى « علامات » حاول أن يقيم علاقة بين هذه المجتمعات والزمن الذى نعيش فيه ، وذلك عن طريق رؤية كيف تعبر خياراتها عن المعنى وكيف تقاس حسب معيارها الخاص داخل النظام التجريبى للأحداث . وقد رأى ان آراءه الموقفية وآراء الآخرين عرضة للخطأ ولتصحيحات فى المستقبل وبالتالى لا يوجد حل نهائى انسانى أو فوق انسانى ... Superhuman لمشكلات الانسان الذى يملك حرية وغموضا مما يجعل التاريخ محتملا بطريقة لا يمكن تجاوزها . ويتمثل الأول فى القضاء على الأخطاء الماضية وفى خلق حلول اكثر عقلانية فى المستقبل . ولابد أن يكون التاريخ مثل البشر الذين يصنعونه « خليطا » من الأمل واليأس ، من التقدم والتأخر من المعنى واللامعنى(٣) .

---

(1) Merleau — Ponty . Humanisme et Terreur p. 51

(2) Kruks . op . cit , p 403

(3) Merleau-Ponty. Signs op . cit, introduction by Richard Mc Cleary p. XXIX.

وتعطينا دراسة ميرلوبونتي عن مكيافلي في « علامات » افضل مثال على الطريقة التي يقدم التاريخ من خلالها معيارا ايجابيا للحكم على السياسة الحالية ٠ فيقيم ميرلوبونتي حوارا مع مكيافلي عن طبيعة السلطة السياسية والفضيلة في العالم السياسي ، الذي هو في آن واحد صادق وقائم على الدعاية ، محب للسلام ومحب للحرب مما يؤكد غموض كل الأسباب ، وحيث يكون لكل فعل معنى باطنا ٠ وتعطى النتائج التي يصل اليها ميرلوبونتي مؤشرا طيبا على المعايير التي يضعها للتمييز بين الأهداف السياسية العادلة والأهداف السياسية غير العادلة(١) ٠

ويؤكد ميرلوبونتي ان الاتجاه الانساني الوحيد المقبول في العصر الذي نعيش فية هو الذي يعمل بشكل واقعي للوصول الى اعتراف عام وفعال للانسان من جانب أخيه الانسان ، ومن أجل الوصول الى هذا لا يكفي المواجهة أو اقامة رابطة مشتركة بين كل البشر ٠ وانما لا بد أيضا من خلق ابنية سياسية تضع السلطة في موقف ضبط دون اضعافها ، ثم العثور على الزعماء أصحاب الفضيلة الذين يستطيعون معايشة التاريخ وابتكار ما يبدو فيها بعد مطلوبا ٠ وتناقش مقالات « علامات » هذا الموضوع ، وتعلن في نفس الوقت ان الحل الثورى قد فشل ولا يوجد عالم بروليتارى خلف الحجاب(٢) ٠

الا ان على الانسان الا ييأس ، وتاتى صيحة ميرلوبونتي كعلامة على الحياة والصراع من اجل الحياة ٠ فاذا كنا منقسمين في متاهة عالم تجتمع فيه الظلمة والوضوح ، فنحن أيضا متجسدون في هذه المتاهة ، في هذا الخليط من المعنى واللامعنى ، الخير والشر ، الحرية والكبت : الحياة والموت ، ذلك اننا ما نحن عليه ٠ وقد حاول ميرلوبونتي أن يجعل الطرق المختفية اكثر وضوحا بأمل ان نجعل الهدف اكثر انسانية ٠

(1) Ibid .
(2) Ibid p. XXX- XXXI.

ولربما تصبح العلامات التى راها وسجلها فى كتابه هاديا لنا ازاء مشاكل عصرنا ٠

ولقد آمن ميرلوبونتى بالحرية ورأى ان علينا ان نحتفظ بها انتظارا ان يتيح لنا التاريخ استخدامها فى حركة شعبية دون أى غموض أو لبس ٠ وانتظارا لتحقق هذا اكتفى مؤقتا بكشف الليبرالية وشرح خداعها الذى يتحقق فى كل مكان ، فى فلسطين والهند الصينية وفرنسا نفسها ٠ مع نقد الحرية الضمنية وهى تلك الحرية المنقوشة فى الدساتير والتى تبرر الوسائل التقليدية للكبت البوليسى والعسكرى ، وذلك باسم الحرية الفعالة التى تحدث فى حياة الجميع ، لدى الفلاح الفيتنامى ولدى الفلسطينى كما هى لدى المثقف الغربى(١) ٠

وقد نادى ميرلوبونتى بالحرية فى الفعل ، أى فى الحركة غير الكاملة دائما التى تربطنا بالآخرين وبالأشياء وبالعالم وبواجباتنا ، وتختلط بمصادفات موقفنا ٠ فاذا ما انعزلت وفهمت كمبدأ للفرقة فانها لن تكون سوى اله صار يطالب بقرابينه من الذبائح(٢) ٠ والبديل هو حرية تعترف بجذورها فى وجودنا السابق على الوعى وتتطور داخل الدينامية الداخلية للوجود وتتقبل الواقع المعطى ٠ ولكى توجد لا بد الا تهمل اللاعقلى والطارىء والعنيف ، ولا بد ان تكون طريقة للوجود تستوعبها داخل تطورها الخاص ٠ ويتعين البحث عنها فى البنية الكاملة للمجتمع فى وحدة العناصر الذاتية والموضوعية(٣) ٠

الحرية اذن لا بد أن توجد فى العلاقات الانسانية ، وليست العلاقات الانسانية مجرد علاقات فردية أو تلك العلاقات التى يتفاعل بواسطتها الناس بين بعضهم فحسب وانما هى ايضا طرق يستطيع البشر بواسطتها خلق العالم الانسانى ٠ وقد أكد ميرلوبونتى على اهمية الحرية بالنسبة لامكانية الابداع الفردى والاجتماعى ٠

(1) Merleau Ponty. Humanisme et Terreur op cit p 51.
(2) Ibid p 52
(3) Kruks, op cit p. 405.

الفصل الثانى

علـم النفس

تمهيـــــد :

كان لعلم النفس موقعه الفريد فى فلسـفة ميرلوبونتى ٠ واذا كنا قد لمسـنا عنايته بالسـياسة واتخاذه لمواقف سـياسية ازاء قضايا عصره ، باعتباره ذلك الفيلسـوف الذى يعيش الخبره وينفعل ويتفاعل مع كل ما يجـرى من حوله ، فان عنايته بعلم النفس تفوق عنايته بالسـياسة وفلسـفة التاريخ ، اذ ان العلاقة بينه وبين علم النفس هى علاقة جدلية ، علاقة بين مؤثر ومتاثر يلعب كل منهما دورين فى نفس الوقت ٠ وبعبارة اخرى نقول ان ميرلوبونتى اسـتفاد من علم النفس وتاثر بنظرياته واستقى منها الكثير كى يشـكل عناصر فلسـفته الفنومنولوجية الوجودية ، ويتضح هـذا من دراسـته للجسـم والادراك الحسى والكوجيتو وغـيرها من الموضوعات ، ومن هنا لعب علم النفس دور المؤثر وميرلوبونتى المتاثر ٠ الا أن هـذا لا يمثل الصورة كاملة ، فقد نظر ميرلوبونتى الى علم النفس ذاته بنظرياته ومدارسـه ورأى فيهـا الغث والسمين ، فالبعض على حق والبعض على باطل ، وقد تكمل نظرية ما نظرية اخرى فنصل من خلال الاثنين الى علم نفس سـليم فى نظر ميرلوبونتى ، وهنا لعب ميرلوبونتى دور المؤثر وعلم النفس المتاثر ، وذلك بفضل الاضافات التى قدمهـا والتعديلات التى أوصى بهـا ٠

لقد شـغل ميرلوبونتى كرسى الاستاذية فى التربية وعلم النفس فى الفترة من ١٩٤٩ الى ١٩٥٢ ٠ فاتيحت له الفرصة كى يعرض أمام طلبته آراء مفصلة فى علم النفس ٠ ونذكر بعض موضوعات هـذه المحاضرات : المنهج فى علم نفس الطفل ، علوم الانسـان والفنومنولوجيا ، الجانب النفسى والجانب الاجتمـاعى « Psychosociologie » للطفـــل ، والوعى واكتسـاب اللغة ، الطفل من وجهة نظر البالغ ، العلاقات بين الطفـل والآخر كما يراها الطفـل ٠٠٠ وقد حاول ميرلوبونتى فى هـذه المحاضرات أن يربط الفلسـفة بالمعرفة الموضوعية التى يقدمها العلم ،

واهتم بخاصة بالعلاقات التى تربط الفنومنولوجيا بعلم النفس كما يتضح من مجموعة المحاضرات التى تتناول العلوم الانسانية والفنومنولوجيا .

واذا كان علم النفس يشكل جزءا هاما وحيويا من فلسفة ميرلوبونتى فان هذا يتضح بجلاء فى كتابية « بنية السلوك » ، و « فنومنولوجيا الادراك الحسى » . فقدم علم النفس الخلفية العلمية للتفكير فى موضوعات الوعى والعالم والآخرين وما يربط بينهم من علاقات . ولقد قصد ميرلوبونتى فى كتابيه ادخال الفنومنولوجيا الوجودية كحل لمشكلات السلوك التى لم تستطع مدارس علم النفس بما فيها المدرسة الجشتالطية حلها . كما تناول ميرلوبونتى فى بعض مقالات كتابه « المعنى واللامعنى » الرابطة التى تجمع الفلسفة وعلم النفس .

لقد حاول ميرلوبونتى فى « بنية السلوك » بيان قصور الاجابات التى يعطيها علم نفس المعمل للمشكلة السلوك ، وذلك بالرغم من الوقائع التى تعرف عليها وسجلها . لقد تناول ميرلوبونتى الصورة التى ترسمها لنا المدارس الرئيسية فى علم النفس التجريبى ، وبخاصة علم نفس الجشتالط والسلوكية واهتم باثبات أن الوقائع والمعطيات التى جمعها هذا العلم تكفى لمعارضة كل المذاهب التأويلية التى استقت منها السلوكية والنظرية الجشتالطية ضمنا او علنا . ان « بنية السلوك » تضع نفسها على مستوى الخبرة العلمية لا الطبيعية وتحاول جاهدة اثبات ان هذه الخبرة – اى مجموع الوقائع التى تشكل السلوك فى ضوء البحث العلمى – لا تفهم داخل المناحى الأنطولوجية التى يتبناها العلم فجأة . وتتأسى « فنومنولوجيا الادراك الحسى » على الخبرة الطبيعية الساذجة التى وضعها هوسرل فى كتاباته المتأخرة . فاذا كان الكتاب يرجع كثيرا الى المعطيات التى يقدمها علم نفس المعمل أو السيكوباثولوجى فذلك بهدف القاء الضوء على الخبرة الطبيعية والتحضير لتاويلها ، فهى فى نظر ميرلوبونتى تشكل الموضوع المهم(١) .

---

(1) Alphonse De Waelhens. Une philosophie de l'Ambiguité. dans Merleau - Ponty . Structure du comportement. op . cit pp V-XV. p. XII - XIII.

لقد اعتبر ميرلوبونتى اذن علم النفس مدخلا يرتاد من خلاله آفاق المعرفة والأساليب المنهجية ، وقد قال فى صدد حديثه عن الادراك الحسى :

« اننا لا نستطيع ان نبدأ دون علم النفس ولم نكن لنستطيع أن نبدأ بعلم النفس وحده »(١) .

أولا ـ هوسرل وعلم النفس :

اهتم ميرلوبونتى بموقف هوسرل من علم النفس باعتباره يمثل موقف الفنومنولوجيا من علم النفس . ان الفيلسوف ولا شك مشروط بأسباب فسيولوجية ونفسية واجتماعية وتاريخية لا يستطيع ان ينفصل عنها تماما . الا ان ميرلوبونتى يرى اننا نستطيع التقليل من آثار تطرف العلوم ـ المتمثلة فى علم نفس متطرف « .... » Psychologisme « وعلم اجتماع متطرف « .. sociologisme » وتاريخية « historicisme » والتى تنظر الى الانسان من الخارج ـ عن طريق كشف الشروط التاريخية والاجتماعية والنفسية التى تعتمد عليها . وتكون مهمة الفيلسوف حينئذ ان يستعيد الثقة واليقين ويفرق بين الحق والباطل . وقد راى ميرلوبونتى فى موقف هوسرل مثالا على موقف الفيلسوف ازاء العلم مما دفعه الى الاهتمام بدراسة موقفه من علم النفس .

لقد أراد هوسرل استعادة المهمة التى يتعين على الفيلسوف تحمل اعباؤها . فعلى الفيلسوف فى ممارسته للفلسفة الا ينزلق الى التفكير كانسان عادى بل عليه أن يبتعد خطوة الى الوراء وينفصل عن خبرته بالواقعة ، ولا يتناول شخصيته الامبريقية الا كاحتمال ، الا أن هذا فى الواقع لا يعنى أنه يترك موقفه الواقعى . والرد الفنومنولوجى الذى يتمثل فى تعليق مجموع التأكيدات الطبيعية لا يضعنا خارج الزمان ؛ فالفنومنولوجيا ليست علم الحقائق الخالدة بل هى علم كل الأزمان

(1) Merleau Ponty . Phénoménologie de la perception. op. cit . p. 77

« omni - temporel » اى تعميق الزمانية وليس تجاوزها ، والفلسفة ليست قفزة خارج الزمان أو نسقا نهائيا بل هى « توسط لا نهائى « mediaition infini » غير محدود ، يجرى فى « موقف حوار » . والفيلسوف يعيش فى موقف ، ويحقق التجاوز الوحيد عن طريق علاقته بالآخر التى تتيح التوصل الى طهارة الفكر : فالذاتية المتعالية هى ذاتية متبادلة(١) .

ويجاهد هوسرل من اجل تحقيق علم متكامل دون التضحية بالعلم ولا يعلم النفس بصفة خاصة ، انه يبحث عن تحرير علم النفس المحصور داخل صعوبات منهجية ، لذا فقد طرح التساؤل التالى :

كيف نكتشف طريقا للمعرفة لا ينفصل عن الخبرة ويبقى بالرغم من ذلك فلسفيا ؟ وقد وجد الحل فى حدس الماهيات l'intuition des essences وهو طريق للمعرفة يجمع بين الطابع الواقعى للمعرفة النفسية وكرامة المعرفة الفلسفية . لقد تذبذب هوسرل فى البداية بين علم نفس متطرف وقضايا علم منطق متطرف log icisome الا انه قطع صلته بالاثنين عن طريق نظرية فى « الرد الفنومنولوجى » . لقد حاول الرد أن يعلق العلاقات التلقائية بين الوعى والعالم ، ليس بغرض نفيها وانما من أجل فهمها . ويرتبط هذا الرد بكل من مظاهر العالم الخارجى وذات الانسان المتجسد الذى تبحث الفنومنولوجيا عن معناه . وبهذا التصور يميز هوسرل بين ذات متعالية وفاعل امبيريقى متجسد فى المكان والزمان .

وقد ظهر هذا التطور فى شكله الأول لدى هوسرل فى مرحلة « الافكار » .. Ideen الا ان مزيد من التطور فى اتجاه اعمق قد تحقق من خلال المنهج الفنومنولوجى . وقد حدد هوسرل فى أواخر

(1) Merleau - Ponty. Les Sciences de l'homme et la Phénoménologie , op cit p. 10. o

حياته الهدف ولن يكون هو العثور على وعى يملك ما هو ضرورى لتأسيس الماهيات فيما وراء الظواهر ، وانما الهدف هو العثور على ذات ملتزمة من قبل بهذه الظواهر(١) .

ولما كان علم النفس هو علم الوقائع او علم الانسان داخل العالم مستجيبا للمواقف من خلال مختلف أنواع السلوك ، فمن ثم هو لا يختلط بالفنومنولوجيا المتعالية . فان الفنومنولوجيا المتعالية تتمثل فى ذلك التفكير العام الذى يحاول توضيح كافة الموضوعات القصدية التى يستهدفها الوعى ، كما يحاول تحديدها . ويعتبر علم النفس غير كاف كفلسفة ، فهو وان كان يشارك فى المعنى العام ويتلقى مسلماته الواقعية عنه . الا أن الذات الامبريقية جزء من العالم ، وهذا العالم لا يوجد الا امام ذات متعالية . وحتى علم نفس الشكل اعتبره هوسرل غير كاف كفلسفة . فحتى اذا تم ادراك الوعى ككل « ..... « **totalité** » » الا انه يظل ادراكا بطريقة الأشكال الطبيعية . ففى راى هوسرل ان كافة نظريات علم النفس لا تميز بين طريقة وجود الوعى وطريقة وجود الأشياء(٢) .

وانطلاقا من حماسه الفلسفى يستبعد هوسرل كلا من علم نفس الشكل وعلم النفس الذرى .... **Psychologie atomistique** فقد راى انه يتعين الوصول الى المعنى الداخلى من خلال تحليل قصدى وليس بواسطة الملاحظة البسيطة . وهكذا يظل الاستقراء ، وهو منهج علم النفس ، اعمى اذا لم يتعرف على الوعى الذى يقوم بدراسته ، فلكى نفهم الانسان علينا استكمال هذا الاستقراء بواسطة النظرة الداخلية التى توضح الخبرة . ويكمن الحل فى راى هوسرل فى علم نفس أيدتيكى ، وهو علم نفس تاملى يتناول الموضوعات الأساسية فى علم النفس ، ويستخرج من الخبرة المشتركة السابقة على العلم العديد من الوقائع ، مثل مفاهيم الادراك الحسى والصورة والانفعال ... الا اننا يجب أن

---

(1) Ibid p. 11.

(2) Merleau - Ponty. Les Sciences de l'homme et la phénoménoménologie dans Bulletin de psychologie op. cit. p. 144

نعطيها معنى متماسكا ذا قيمة كى نعرف ماذا تعنى الخبرات الخاصة بكل من الادراك الحسى والصورة والانفعال . وبهذا الشكل يتم فى راى هوسرل الحفاظ على استقلالية علم النفس المعنى بالبحث فى الوقائع : فهو يظل مرتبطا بعلم نفس أيدتيكى يقوم من خلال التفكير فى الخبرة باستخلاص معناها(١) .

ويرى ميرلوبونتى اننا لابد ان نفهم العلاقة بين علم النفس والفنومولوجيا بطريقة شبيهة بالعلاقة بين الفيزياء والهندسة ، فلابد من وجود الهندسة كى توجد الفيزياء ، وعلم النفس يعتمد على الفنومنولوجيا من أجل منهجه . كما يشبه هوسرل تلك العلاقة بالعلاقة بين علم الاجتماع والاحصاء ، فالاحصاءات ليست علم اجتماع بعد وعليها ان تتصل بالواقع الاجتماعى . وبالمثل لابد من الاتصال بالواقع النفسى لفهم الدراسة الامبريقية فى علم النفس ، ولفهم الوقائع التى تحملها الينا هذه الدراسات(٢) .

وقد ظهرت اعتراضات على منهج هوسرل ونظرته الى علم النفس ، ولكنها فى رأى ميرلوبونتى اعتراضات قابلة للنقاش والتنفيذ . لقد قيل ان علم النفس الأيديتيكى يمثل رجعة الى علم نفس الاستبطان introspection . وتم مقارنة هوسرل ببرجسون . ولكن فى الواقع انه يستحيل قيام اى خلط بينهما . فان اكتشاف معنى عالم الحياة يقوم على التفكير ، اى على قدرة الذات على أن تجعل نفسها هدفا ثم تصل الى برهان نهائى حيث لا يتميز الوجود عن المظهر (tre et orranaître . لقد تحدث هوسرل عن الكوجيتو اى عن وعى مأخوذ فى تحوله النهائى حيث يظهر غير قابل للرد الى الأشياء الخارجية ، ويكون معطى لذاته فى دقة ، ويمثل أساس كل يقين . ووجود الوعى لا يتميز بالنسبة لهوسرل كما هو الحال لدى كافة

(1) Ibid p 145.
(2) Ibid

الديكارتيين ، عن الوعى بالوجود . والذات التى يتعين معرفتها هى الذات التى أمثلها أنا ، ويريد هوسرل استخدام هذا التقارب بين الانا والانا الذى يعرفه الكوجيتو ، ولا يمت هذا التفكير الديكارتى بأى صلة الى الاستبطان . فالاستبطان هو ادراك داخلى ، هو تسجيل لوقائع تحدث بالداخل ، وهو يعبر عن سلبية وعى ينظر الى نفسه وهو يحيا . وما نحن بصدده هو تفسير لأصل الادراكات الداخلية مثل تفسيرنا للادراكات الخارجية . ولا يوجد ما يحول دون اهتمام الفكر الفنومنولوجى بالآخر وبسلوك اعتبر انا شاهدا عليه .

وهكذا يدخل هوسرل فى « التأملات الديكارتية » مفهوم السلوك Gebaren ازاء الآخر . وعلم نفس القصدية الخالص الأصيل هو علم نفس الذاتية الخالصة المتبادلة . وقد لاحظ هوسرل ابتداء من عام ١٩١٠ امكانية تحديد النفس عن طريق الذاتية المتبادلة ، ومن ثم يستحيل رد علم النفس الأيدتيكى الذى لا يهتم بالتمييز بين داخل وخارج الى الاستبطان (١) .

وقد ظهر اعتراض ثان يبدو ان هوسرل نفسه كان يستشرفه مما جعله يعدل افكاره فى الجزء الثانى من اعماله . ويقوم هذا الاعتراض على التساؤل التالى :

الا يحيل تقديم علم نفس ايدتيكى يحدد المقولات الأساسية للنفس علم النفس الى مجرد دراسة للتفاصيل ، وهل الخبرة الأيديتكية ملائمة ؟ هل تحافظ على الخبرة وتمضى نحو العمومية . فى أعماله الأولى عرف هوسرل العلاقة بين علم النفس والفنومنولوجيا بأنها مثل العلاقة بين تفسير المضمون وتفسير الشكل . فعلى سبيل المثال تنبئنا الفومنولوجيا بالمكان بينما يحدد علم النفس المضامين الملموسة والمرئية التى اصل من خلالها الى ادراك المكان . وهنا يبدو ان الحدس الأيديتكى يقدم المهم ولا يكون أمام

(1) Ibis p. 146.

علم النفس الامبريقى الاستقرائى سوى ان يبين فى الوجود ما سبق لعلم النفس الايديتكى أن حدده فى الماهية . وقد رأى هوسرل فى كتابات تالية أن علم النفس يحدد قوانين الظواهر بينما يقع على الفنومنولوجيا مهام وصف الظواهر وفهمها . وقد اوضح هوسرل أن حدس الماهيات لابد ان يتيح معرفة الواقعى فى علاقته بالخبرة التى تحتفظ بمعناها ، كما يتيح معرفة بالعام او الشامل universel . ويقع على عاتق علم النفس الفنومنولوجى توضيح كيفية ظهور الماهيات من خلال المسار السببى لحياة معينة(١) .

وقد حدث تطور فى فكر هوسرل لدرجة انه وصل الى القول بانه من الصعب اقامة تمييز واضح بين علم النفس الامبريقى وعلم نفس ايديتكى . وكما حقق جاليليو ماهية الشىء الفيزيقى عند دراسته لسقوط الأجسام فان كل فيزيائى قد ساهم فى تطوير الماهية ، وليست الفنومنولوجيا سباقة بمفردها فى البحث فى الماهيات . والادراك الحسى هو اساس الماهية العامة .... Wessens chau باعتبارها استرجاعا فكريا او توضيحا لموضوع الخبرة . فمن الأساسى للماهية أن تعلم أنها استرجاعية وتقع فى موقع متأخر ، ومن هنا نجد فكرة معرفة مباشرة ينكشف معناها عن طريق الماهية . ويؤدى هذا الى فكرة تطور مزدوج . الفكر يحيط بالموضوع ولكن الماهية تستهدف الادراك الحسى باعتباره شيئا تفترضه . ويوجد فى اساس الماهية حدس للفرد يتعين أن يظهر ولا وجود للحدس اذا لم توجد الرؤية Visibilité (٢) .

لقد اصر هوسرل على وجود علاقة توازى بين علم النفس والفنومنولوجيا ويقول فى هذا الصدد فى « افكار » : « ان كل ملاحظة امبريقية تحدث فى ناحية تقابلها ملاحظة أيديتكية فى الجانب المقابل » .

---

(1) Ibid .
(2) Ibid p 147

وهو يعنى ان شرح أى مقولة تنتمى الى علم النفس الامبريقى التجريبى لابد أن تتفق مع مقولة أيديتيكية بشرط امكانية استخلاصها . ويشير هـذا الرأى لدى هوسرل الى البعـد تمـاما عن علم نفس أيدتيكى يعتمـد على الفكر وحده لاعطاء مبادىء نفسـية محتملة بما تتضمنه من حياة نفسـية واقعية خاصـة بنا كبشر . وتبدو الواقعية الانسـانية هنا كنقطة ادراج للماهية العـامة . فعن طريق وعى بنفسى كما أنا أستطيع ادراك المـاهيات ولا يتمايز بالتالى الممكن والواقعى(١) .

والواقع أن الموضوع المشـترك بين وجهة نظر علم النفس ووجهة نظر الفنومنولوجيا هو دائمـا الانسـان . ونتيجة لذلك فان الصـورة الامبريقية التى لدينا عن الانسـان ، حتى لو كانت مكتسبة بسبب افتراضات علم النفس ، الا أنها تجعل هـذا العلم اذا تنبه لمـا يصفه ، يتوصل الى ان الانسـان حامل للفكر وليس جزءا من العالم . وهكذا تتضح العلاقة التى تتخذ شكل تداخل أو احتواء متبادل بين علم النفس والفنومنولوجيا . ومما لا شك فيه ان هوسرل كان واعيا بخطر تقـديم تصور للماهية دون ركيزة فى الخبرة وكان لابد لمنطق الأشـياء أن يقود هوسرل الى الاعتراف بوجود روابط أكثر عمقا بين الاسـتقراء والمـاهية العامة ، وتجانس بين علم النفس والفنومنولوجيا(٢) .

لقد رفض هوسرل اذن مدارس علم النفس التى تطورت فى عصره بما فيهـا علم نفس الشـكل ، بالرغم من ان الذين قاموا بتأسيسها كانوا من طلابه . فهو يرى اننا سـواء أدركنا الوعى ككل أو كذرات نفسـية فان هـذا لا يطرح اختلافا من حيث المبدأ ، وذلك ان فكرة الكل الموجودة لدى الجشتالطيين تشـير فى رأى هوسرل الى شىء وليس وعيا .

لقـد وجد ان نظـرية الجشتالط كمـا هو الوضع بالنسـبة لكافة

(1) Ibid p . 148
(2) Ibid .

اتجاهات علم النفس تجهل الأصالة الراديكالية للوعى ، وذلك بردها الوعى الى أبنية تتميز لدى الجشتالط بأنها كلية ، ولكنها بالرغم من ذلك تنتمى الى نسق يتضمن الأسباب والعامل الطبيعى والحدث . لقد اعترف هوسرل ان جاليليو سبقه فى وضع ماهية الأشياء ولكنه لم يرض أن يعترف ان نظرية الجشتالط فعلت نفس الشىء . علما بأن النظرية الجشتالطية ترى ان لكل شىء معنى ، وكل ظاهرة نفسية موجهة نحو معنى معين . وبهذا المنظور يكون علم نفس الشكل علما مؤسسا على فكرة القصدية .

لقد وجد ميرلوبونتى حلا لموقف هوسرل يتمثل فى أولوية الادراك الحسى . حقا لقد اعتبر هوسرل الادراك الحسى من أكثر مستويات الوعى أصالة ، الا أنه لم يمثل سوى مرحلة واحدة فى بحث هوسرل الفنومنولوجى الذى يسير عبر مستويات الوعى من أدناها الى اعلاها . ويرى ميرلوبونتى ان الفيلسوف فى مواجهته للادراك الحسى يتعلم الوصول الى علاقة مع الوجود تتطلب القيام بتحليل جديد للفهم . فان الأبنية الأساسية للادراك الحسى تؤثر على كافة مجموعات الخبرة العلمية والخبرة التأملية الى درجة أن البحث فى الادراك الحسى يتضمن مشكلة الوعى بشكل عام . وهنا تصبح فنومنولوجيا الادراك الحسى هامة وملحة ليس داخل الفنومنولوجيا فحسب وانما كتعريف لها أيضا . لقد رأى ميرلوبونتى ان الفلسفة التقليدية اساءت فهم موضوع الادراك الحسى ومن هنا اتجه أول ما اتجه الى المجالات التى تناولته وهى الفسيولوجيا وعلم النفس التجريبى(١) .

لقد اتجه ميرلوبونتى الى مجال علم النفس فى أول كتبه « بنية السلوك » ويمكن اعتبار هذا الكتاب علما لنفس السلوك ، وهو احد انواع تطبيق المنهج الفنومنولوجى . وقد حاول فيه رد السلوك القائم

(1) Carr. op cit p 375

على الاستجابة كى يقيم أنواعا من السلوك الراقى • كما رد النظام المادى والنظام الحيوى « l'ordre physique et l'ordre vital »
كى يقيم بنية النظام الانسانى كما هو موجود فى الوعى الادراكى ، وذلك كحل جديد للمشكلة التقليدية الخاصة بالعلاقة بين العقل والجسم • ويمثل الكتاب محاولة لتكوين وجهة نظر متماسكة يدخل فيها مكتسبات النظريات الفيزيقية والنفسية ، كما انه طرح فيه ابتداء من مفاهيم الشكل والبنية والنسق وصفا جديدا للموضوعية(١) •

ويعتبر « فنومنولوجيا الادراك الحسى » احدى التطبيقات الهامة للمنهج الفنومنولوجى أيضا ، وذلك بطريقة ميرلوبونتى القائمة على أولوية الادراك الحسى • وهو ينظر فيه الى الفنومنولوجيا ليس فقط من جوانبها المنهجية ـ تفنيد الآراء التقليدية المسبقة والرجوع الى الظواهر ـ بل ينظر أيضا الى نتائجها كاكتشاف جسم العالم المدرك للوجود فى ذاته وللوجود فى العالم باعتبارها مجالات للبحث(٢) •

ثانيا ـ دراسة السلوك والمجال الفنومنالى Le champ phénomenal

كى يشكل ميرلوبونتى وجهة نظره عن السلوك ويبحث فى الادراك الحسى ، كان لابد أن يبدأ من علم النفس ، مما دعاه الى النظر داخل هـذا العلم ليتبين الطريق الذى قطعه لتأويل السلوك •

١ ـ السلوكية :

تعتبر السلوكية فرعا من فروع الاتجاه الوضعى فى مجال علم النفس ، ويقوم على الاعتقاد فى أن البحث النفسى والاجتماعى يعتمد فى وصفه وتفسيره على الوقائع الملاحظة ، وبالتالى على السلوك المادى للموضوعات التى يدرسها • وعلى هـذا الأساس رفض

(1) Tilliette, op. cit , p. 20.

(2) Hassan Hanafi. L'éxégése de la phénoménologie . Le Caire Dar Al - Fikr Al - Arabi, p. 157.

السـلوكيون منهج الاستبطان « ..... introspection » القائم على ملاحظة الذات والذى ظل يحتل مكانه مرموقة فى علم النفس التقليـدى مدة طـويلة ، باعتبـاره غـير علمى ولا تـخضع نتائجه للاختبـار ٠ وقد اكد السـلوكيون فى مواجهة ادعاء القائلين بالاستبطان بأن السـلوك البشرى لا يمكن فهمه الا اذا نظر إلى البشر باعتبارهم موضوعات طبيعية ، كما أكدوا على أن منهجهم يقوم على الخبرة وحدها ولذا دللوا على فساد منهج الاستبطان(١) ٠ ومن أبرز ممثلى هـذه المدرسة واطسن ونيل ميلر وسبنسر وتولمـان وسكينر وآخرين ٠

ولقد بدأ هـذا الاتجاه فى أحضان الفسيولوجيا ، اذ انه رأى فى بداياته ، ان الفلسـفة تاملية استبطانية ذاتية مما جعله يتجه الى البحث عن الموضوعية من خلال العلم ٠ وعلم النفس الموضوعى لابد أن ينظر الى الخارج وليس الداخل ، ويصل الى معرفة قابلة للتبادل عن طريق التوجه الى مظاهر جسـمية ٠ انه ينظر الى علم النفس باعتباره فسيولوجيا فى الأسـاس ، ودراسـة الجهاز العصبى يلعب دورا رائدا وعن طريق دراسـته يمكن التوصل الى وظيفة العقل ٠ ويضع هـذا الاتجاه كهدف له التوصـل الى قوانين ٠ اذ انه يرى أن عليـه مهمة اقامة معارف قابلة للتثبت وفى نفس الوقت تتجاوز خصوصية الحدث : فهو لا يقصد الخاص وانما عمومية القوانين ٠ علم النفس هو اذن علم نفس الجسـم ويوجه نحو القضايا العـامة(٢) ٠

وقد رأى علم النفس فى هـذه المرحلة ضرورة تطبيق مناهج العلوم الطبيعية ، مادام يبغى الموضوعية ٠ ذلك ان المناهج العلميـة تهدف الى ادراج الوقائع تحت علاقات سـببية ٠

---

(1) C. Kaufman. Methodology of the Social Sciences New York : The Humanity Press 1958 p. 149.

(2) Merleau Ponty Les Sciences de' l'homme et la phenomenology. Bulletin de psychologie op. cit, p . 153

فيتمثل الهدف فى الوصـول الى علاقات بين نتيجة وسـابقة لهـا antécédent وهى علاقات بسيطة ، ابسط من العلاقات التى تظهر فى خبرتنا • وعلى هـذا قاموا بتطبيق التصورات المنهجية لكل من ستيوارت مل وتين Taine • ويرى مل ان المنهج العلمى والتجريبى فى انتخاب الوقائع التى تكشف عن الصلات الموجودة بين بعض الوقائع ، فالعلم بالنسـبة له هو نوع من تضييق الانتقاء ينكشف من خلاله نسـيج الظواهر • بينما يرى تين ان هدف الفيزياء هو الوصـول الى نوع من القانون المفرد الذى يلخص كل القوانين الأخرى ، وهدف المعرفة التجريبية هو الوصـول الى علم النفس لكشف هـذه العلاقة الرئيسـية والفريدة • ويطبق هـذا التصور على علم النفس لكشف العلاقات البسـيطة للسببية ورد المعقد الى البسيط • ويرتبط بتطبيق مناهج العلوم الطبيعية ضرورة ان يكون علم النفس كميا ومن هنا ادركوا أهميـة القياس واسـتبعاد القيمـة(١) •

وقد حدث تطور فيما بعد لهذه المناهج فقد نظر الى العلم لا باعتباره تسـجيلا للوقائع على طريقة مل وانما باعتباره بناء من التصورات تسـمح بتنظيم الوقائع والربط بينها • مما ادى بعلم النفس الى مراجعة التناقض بين امبريقية موضوعية من ناحية واستبطانية ذاتية من ناحية أخرى وتجاوز الاختيار بينهما • كما لاحظ علماء النفس ان واقعـة التوجه الى الجسـم والى الجهـاز العصبى بالذات لفهم العقل خادعة • لذا فقد أتجه بافلوف كى يفسر عمل المخ الى اسـتعارة معطيات من الفكرة التى لديه عن السلوك كى يسقطها على الحركات الآلية للدماغ • فهو لم يلجأ الى علم نفس موضوعى وانما فضل التوجه الى الظواهر ما دامت الفكرة التى يكونها علم النفس عن الجسـم تفترض منـذ البداية تصور السلوك(٢) •

والتطـور الثانى الذى طرأ على اتجـاه علم النفس ، فى راى

---

(1) Ibid .
(2) Ibid p. 134.

ميرلوبونتى هو مراجعة التناقض بين الفردى والعام • فقد بين جولدشتين ان دراسة فرد واحد دراسة دقيقة فى ظل علاقات عديدة والتثبت عن طريق عدة مجاور لا يقل دقة عن مقارنة أعداد كبيرة من الحالات • كما لم يعد علم النفس يقتصر فى بحثه على كشف العلاقات السببية الأكثر بساطة ، وهكذا تم تجاوز احد تصورات المنهجية العلمية التى ترجع الى منطق مل(١) •

وفى دراسة السلوكية لموضوع السلوك وضعت بعض الأهداف الرئيسية عرضها ميرلوبونتى عرضا نقديا • فالسلوكية تزعم انها ضد الاستبطان وضد الوعى باعتباره سلسلة من الحالات المنغلقة على نفسها • ويتمثل هدف السلوكية فى وضع الذات مع العالم ، وبالتحديد مع العالم الاجتماعى ، وموضوع العلم فى رأيها هو السلوك باعتباره جدلا بين الفرد والعالم •.

وقد رأى واطسن انه يمكن دراسة السلوك دون الرجوع الى الفسيولوجيا ، وذلك بالنظر اليه كتيار من النشاط un courant d'activité يتجه نحو المحيط الفيزيقى والاجتماعى كمصدر لبعض المعنى • ان هدفه يتجاوز الرد الى الفسيولوجى ، الا أن المواجهة بين الخارج والداخل سيطرت عليه مما جعله لا يستطيع ترجمة عمله الا فى شكل تحليل للظواهر العصبية • وفى النهاية توقف عند نظرية الاستجابات ..... réflexologie حيث يعتبر السلوك سلسلة من الاستجابات المشروطة • فأصبحنا كما ندرس السلوك الحيوانى فى المتاهة ندرس الانسان فى المتاهة الاجتماعية ، فتقوم مجموعة من الشروط بتشكيل علاقاته داخل السياق الاجتماعى • وهكذا ادار واطسن ظهره لهدفه الأول ، فلم يعد النشاط هو الذى يفسر العلاقة بين وسط فيزيقى ووسط انسانى وانما هى السببية(٢) •

---

(1) Ibid .
(2) Ibid p. 155.

وقد انتهى ميرلوبونتى فى دراسته للسلوك المنعكس لدى الفسيولوجيين من اتباع واطسن الى استحالة التنبوء بالاستجابات ابتداء من الطبيعة الموضوعية للمثيرات وحدها . ففى الواقع أن الجسم هو الذى يحدد المثيرات التى تؤثر عليه . وتكون السلسلة الخاصة بكافة الاستجابات شكلا جشتالطيا متوازنا يتحكم فى العلاقة المتبادلة بين المثير والاستجابة . وقد درس ميرلوبونتى بنفس الطريقة الأنماط الراقية للسلوك ابتداء من استجابات بافلوف الشرطية . وقد اتضحت ثغرات هذه النظرية ، خاصة عندما سلطت دراسات جلب Gelb وجولدشتين Goldstein عن اصابات المخ وتعويضاته الضوء عليها(١) .

ان السلوكية تدعى انها تتمسك بالموضوعى ، الا أن فكرة السلوك نفسها عند التحليل ، فيما يرى ميرلوبونتى ، تتعمق وتتضاعف ، فاننا ندرك وجود اتجاه ما فى الداخل ولكننا لا نستطيع كما بين جولدشتين تعريف السلوك بواسطة اى حركة . فأى حركة للجسم ليست سلوكا ، ومن هنا ضرورة عدم اخضاع الجسم لأى مثير : فلا يكفى أن نسجل عدد الاستجابات كى نصل الى القانون الداخلى . كما ان علينا أن نميز بين استجابة جغرافية وسلوك . فاذا كان لدينا ثلاثة فئران فى متاهة وخرجوا منها جميعا ، فان استجابتهم الجغرافية متطابقة . ولكن تحليل أو وصف سلوك الفئران الثلاثة يتيح التمييز بين سلوك قائم على الاستثارة بالنسبة لاحدهما ، وبحث عن طعام بالنسبة للثانى ، والاستكشاف المجرد بالنسبة للثالث . وتعجز السلوكية عن اجراء مثل هذا التمييز فقد وضع علم نفس الحيوان الحيوانات فى مواقف لم يظهر فيها التمايز بينها . يتعين اذن من خلال واقعة الاستجابة معرفة معناها ، أى البنية الداخلية للسلوك ، وذلك بالاستعانة بخصائصها الملاحظة(٢) .

---

(1) Spiegelberg , op . cit p . 453.

(2) Merleau - Ponty . Les Sciences de l'homme et la phénoménologie dans Bulletin de psychologie , op . cit p 156

السلوكية تظن ، فيما يرى ميرلوبونتى ، انها تقع فى المحيط الجغرافى « entourage géographique » ..... وتدرك السلوك من خلال المعطيات العلمية ، الا ان الواقع ان هذه المعطيات هى عناصر المحيط الانسانى ، بمعنى ان محيط السلوك ينتهى بان يتضمن العالم الجغرافى نفسه ، ولا يمكن فى اى حالة ان نقع بكليتنا فى عالم جغرافى فقط . لقد ظن الماركسيون انهم واجدون فى الواطسنية حليفا ، الا أن فى الواقع ان السلوكية ابعد ما تكون عن الماركسية . فماركس يبين ان العلوم تعتبر مرحلة فى تطور التاريخ الانسانى وآن بنيتها المعرفية توافق بنية المجتمع الذى تنشا فيه ، ولا يوجد ما يسمى علوم فى ذاتها ، بينما السلوكية الواطسنية ، فى راى ميرلوبونتى ، تبدو كمادية آلية قائمة على تصور خاطىء للموضوعية العلمية . ان مثال الموضوعية وهم اذا تمثل فى تسجيل بسيط لمعطى خارجى ، ذلك أن العالم الخارجى لا يتم ادراكه الا ابتداء من موقف انسانى(١) .

ولما عجزت السلوكية عن استيعاب هذا المستوى الجديد الذى طرحه ميرلوبونتى لدراسة السلوك وهو المحيط الانسانى ، فقد اتجه الى المدرسة الجشتالطية ليرى ما اذا كان يوجد عندها حلا لعلم النفس الانسانى .

٢ ــ علم نفس الشكل او المدرسة الجشتالطية :

ترى المدرسة الجشتالطية أو النظرية الجشتالطية كما يطلق عليها « Gestalhéorie » أنه لا يمكن وصف الحدث سواء كان خبره او فعلا باعتباره مجموع أحداث صغيرة مستقلة . ويسمى هذا الحدث جشتالط « Gestalt » ..... بالالمانية ويترجم الى شكل « forme » أو بنية structure وقد ادخلت المدرسة الجشتالطية منظورا جديدا لدراسة الوقائع النفسية .

(1) Ibid .

وقد نشأت الجشتالطية فى المانيا فى العقد الثانى من القرن العشرين كرد فعل على علم النفس الذرى atomistic ومؤسسيها هم فرتهيمر ... Max Wertheimer وكوهلر Wolfgang Kohler وكوفكا « ... « Kurt Koffka » . ومع وجود النازية فى المانيا تركها اقطاب المدرسة الى الولايات المتحدة الأمريكية . وقد اهتموا اساسا بمشكلات الادراك — ومن هنا اهتمام ميرلوبونتى الكبير بهم — ثم انتقلوا للبحث فى مجالات التفكير والذاكرة والتعليم . ثم اتجهوا حديثا الى علم النفس الاجتماعى وعلم نفس الفن ، كما اتصلوا ببعض جوانب المنطق والأخلاق .

ويرى الجشتالطيون أن أحداث الحياة العقلية تملك شكلا ومعنى وقيمة وهذه هى خصائها الرئيسية ، ولم يكن علم النفس السائد يتضمن اى اشارة الى هذه النواحى . وتهدف هذه الدراسة الى التعرف على عناصر الخبرة وكذلك المثير الذى سببها ، يلى ذلك وصف للطريقة التى تجمعت بناء عليها هذه العناصر ، ويعتمدون فى ذلك على منهج الاستبطان التحليلى(١) . ويتخذ الجشتالطيون كنقطة بداية يقين الكليات المختبرة « the evidence of expenienced wholes » ويلاحظون ان التغيير فى نقطة واحدة من الكل المتماسك يخلق تغييرات منظمة ، مما يشير الى وجود تحديد متبادل للأجزاء داخل الكل ، بالاضافة الى عمليات تفاعل تعتمد على العلاقات بين الأجزاء . علاوة على ذلك فان أجزاء الكل ما دامت تملك طابعا متدرجا فلا يمكن وصف بنيتها فى ضوء مجموع العلاقات(٢) .

وسلوك الكائن لا يتحدد على أساس سلوك عناصر هذا الكائن

---

(1) Solomon E. Ash Gestalt Theory , in International Encyclopedia of Social Sciences . op cit pp 158 - p 159

(2) Ibid p. 167

كل عنصر على حده ، وانما يتحدد على أساس سلوك الكل أو البناء العام(١) ٠

قدم ميرلوبونتى منذ مؤلفه الأول « بنية السلوك » مفهوم الجشتالط (بمعنى الشكل أو البنية) الذى يتجاوز التحليلات التى قدمتها كل من النزعة التجريبية والنزعة العقلية ، وهو يتجاوز بشكل خاص ثنائية الوعى والطبيعة التى كانت تفترضها النزعتان ٠ ويشير مفهوم الشكل الى قدره الكائن الحى على العمل بطريقة بنيوية وشاملة ، ويبين الترابط الدائم بين اجزاءه الموجهة نحو تحقيق بعض الأهداف أو المقاصد ٠ ولا تعتبر البنيات « Gestalten » فى حد ذاتها أشياء تجريبية ـ باعتبارها علاقات بين أجزاء ـ ولا اشكالا للوعى ـ ما دامت ليست نتيجة للفكر(٢) ٠ ولا يرد السلوك الى مجموع الأجزاء ولكنه يعبر عن بنية بدائية(٣) ٠

وقد عرض ميرلوبونتى فى سياق أعماله علم نفس الشكل ، وابرز آراء اقطابه من أمثال كوهلر وكوفكا وجويوم Guillaume ٠ الا أنه بالرغم من اعجابه بمنهجه فى الدراسة الا أنه وجد انه لم يذهب بعيدا بدرجة كافية ، وان النظرية التى يقدمها ما زالت نظرية طبيعية تقبل تفوق الظواهر الفيزيقية وتحكمها السببى فى الظواهر النفسية ٠ وسوف نتبين فى الصفحات القادمة وجهة نظر ميرلوبونتى ازاء هذه المدرسة ٠

لقد رأى ميرلوبونتى أن هذا الاتجاه قد جاء بجديد وقلب ما يمكن

---

(١) مراد وهبة (محقق) يوسف مراد والمذهب التكاملى ، اعداد وتقديم د٠ مراد وهبة ٠ القاهرة ، الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٧٤ ، تقديم الكتاب ، ص ٨ ٠

(2) Merleau - Ponty. The Structure of Behavior p 127-8
Guoted in Spurling op cit p 14

(٣) Spurling . op cit p 14

ان يسـمى بالأنطولوجيا الضمنية للعلم ، مما يستدعى منا مراجعة تصورنا للشروط والحدود الخاصـة بالمعرفة العلمية · فيبين عمل كوهلر ان علينا ان نعيد تأسيس عالم ادراكنا وادراك الحيوان بما يحتويه من أصالة ومع ما يتضمنه من ارتباطات لا عقلية وفجوات · واذا نجحنا فان هـذا يكون الابتداء من خبرتنا الانسـانية بالحيوان · وعن طريق وصف منحنى سـلوكه كما يبدو لنا مع تمايزاته الكيفية ···· وقد انتهى كوهلر الى ان علم النفس كى يكون علميا بحق فيتعين الا يستبعد خبرتنا الانسـانية بالحيوان باعتبارها انسانية الشكل ، وألا يخضعها للتساؤلات التى تطرحها الخبرة الفيزيقية على الذرة أو على الحامض مثلا · فالى جانب العلاقات التى تخضع للقياس توجد علاقات اخرى حقيقية ، ومن هنا ضرورة اعادة تعريف تصورنا للموضوعى · وقد بين كوهلر كشرط للعلاقات بين مثير واسـتجابة وجود بنية معينة لعالم الحيوان وقد امتد هـذا التصور الى علم الأمراض النفسـية « Psychopathologie » والى علم النفس العام · ويدعو كوهلر علمـاء النفس الى فهم السـلوك حسب قانون تنظيمـه الداخلى(١) ·

والغريب فيما يرى ميرلوبونتى أنه لم يتم تأييد أو نقد ما جاء به كوهلر وزملاءه ، ويتصدى ميرلوبونتى لهذه المهمة · فبدلا من ان ينتج عن علم نفس الشـكل مراجعه للمنهج العلمى وللنموذج العلمى الذى حجب طويلا واقعية الشـكل ، اذ بنا نرى للأسف ان هـذا الاتجاه لم يتطور الا بقدر محدود يؤدى الى مجرد تنشيط لهذا المنهج ·

أن الرجوع الى الوصف والاستعانة بالظواهر باعتبارها المصدر الشرعى للمعارف الانسانية يحول من حيث المبدأ دون التعامل مع الشكل كحقيقة ادنى أو مشتقة كما يحول دون احتفاظ العمليات الخطية والأحداث بالمزايا التى تقـدمها لهم النزعة العلميـة المتطرفة · الا أن مدرسـة برلين ـ

(1) Merleau - Ponty. Sens et non - sens. op cit p 146 - 147

الجشتالطية ـ تراجعت امام هـذه النتائج : لقد فضلت أن تؤكد ـ بواسـطة فعل خالص من افعال الايمان ـ على أن كلية الظواهر تنتمى الى عالم الفيزياء ٠ وذلك بالرجوع الى فيزياء وفسيولوجيا أكثر تطورا ، لافهامنا كيف تعتمد الاشـكال الاكثر تعقيدا ، فى التحليل الأخير ، على اكثر الاشـكال بساطة ٠ لقد اتجهت هـذه المدرسـة الى دراسـة الأشـكال التى تبدو ، فى ظل ظروف خارجية معطاة وبخاصـة فى المعمل ، منتظمة الى حـد ما ، اى دراسـة الوظائف الحسـية المجهلة « anonymes » لقد أرادت باى ثمن دقة الصياغات حتى لو تركت الأشـكال الأكثر تعقيدا التى تهم الشـخصية باكملها تعتمد على الشروط الخارجيـة المعطاة . ان هـذه الأشـكال قد تكون أكثر صـعوبة فى الكشف ولكنها أكثر قيمة لمعرفة السـلوك الانسـانى(١) ٠

لقد جاء علم نفس الادراك « la psychologie de la perception » ليبدل السيكوفسيولوجيا « Psychophysiologie » القديم الذى كان يحتل المركز فى البحوث النفسـية ٠ وفى الواقع ان دراسـة الوظائف النفسـية والرؤية (بالمعنى المجرد لرؤية الألوان او المسافات أو المحيطات contours) عليهـا الا تغفل انواع السـلوك الأكثر تعقيدا التى تضعنا فى علاقة ، لا مع المثيرات فحسب ، وانما مع البشر الآخرين ومع المواقف الحيوية والاجتماعيـة ٠ ان التحليل النفسى ، اذا تخلص من معتقداته الجامدة dogmes يمكن أن يكون الامتداد الطبيعى لعلم نفس الشـكل فى رأى ميرلوبونتى(٢) ٠

ان ما لاحظـه ميرلوبونتى من بعض أوجه القصـور فى علم نفس الشـكل لم يمنعه من رؤية النواحى الايجابية ، فنظرية الشـكل تفتح الطريق أمام التفسـير الصحيح ، وتجعل الفكر الفلسـفى يتفادى السقوط فى التناقضات التقليدية بين وعى وطبيعة ، روح وجسـم ٠٠٠٠

---

(1) Ibid p. 149.

(1) Ibid .

وقد عبر كوفكا عن أهمية وجود محيط سلوكى entourage de comportement. الى جانب المحيط الجغرافى«entourage geographique» الثانى يتضمن حقائق فعـالة يتحرك الفرد بداخلها بينما يتضمن الأول حقائق فعـالة يعتقد الفرد انه يتحرك بداخلها ، وهـذا التمييز هام فى كل الحالات مهما كان رأينا عن الوعى(١) . ويرى كوفكا أنه يوجد مجال للسـلوك .... Champ psychologique بين المثير والاستجابة تنتظم بداخله الاتجاهات وتأخذ معنى . ومحيط السلوك هو الموقف ، هو المثيرات عندما تتشكل وتكون رسـما معينا ، اى عندما تنتظم وتتخذ لهـا معنى أو اتجاه . وقد انتهى كوفكا بالقول بان علم النفس هـو معرفة للبنيات الداخليـة للسلوك(١) .

لقد اعلن كوفكا فى كتابه « مبادىء علم نفس الشكل » Principes de la psychologie de la forme أنه يقع على عاتقنا ان نضـع الأنظمـة التى تنتمى الى الفنومنالى والجغـرافى فى الوسط الوحيـد المشـترك الذى نعرفه ، وهو العـالم الفيزيقى . وبالتالى قام بتطوير نظرية فيزيائية « ..... « Physiciste » ، وقد راى أن على علم النفس ان يكون فنومنولوجيا من جهـة ، اى يصف بنيات الخبرة المباشرة ، وتفسـيا من جهـة أخرى ، بمعنى التخلى عن نسـق الظواهر المعاشـة لاكتشاف الظواهر الفسـيولوجية التى تعتمد عليها . لابد اذن بجانب التصـورات الوصفية ان ندخل تصـورات وظيفية fonctionnels تختص بالظواهر الفيزيقية للجهاز العصبى . ويتيح مبدأ التماثل فى الشـكل .... isomorphisme الذى يضع الأشـكال المعاشـة كتكرار داخلى للأشـكال الخارجيـة للعالم الفيزيقى مستعينا بأشـكال الجهاز العصبى ، يتيح القيام بربط الوصف والتفسـير . ويرى فرتهايمر ان

---

(1) Merleau - Ponty. Les Sciences de l'homme et la phénoménologie dans Bulletin de psychologie. Op. Cit, p 155

(2) Ibid, p 158.

الأشـكال فى التحليل الأخير ، سواء معاشة او معتمدة على اشـكال الجهاز العصبى ، لا تتغير بالنسبة للوصف · فالوصف يتيح كشف الثراء فى الجانب النفسى ، الا أن الموضوع لا يكمن فى تعريف النسيج النفسى وانما فى وصف البنيات ، ولا نستطيع الاعتماد على الأشـكال الفيزيقية الا اذا كانت متنوعة مثل اشكال العالم الانسـانى(١)·

ويتوازى مسار جويوم فى علم النفس مع مسار كوفكا ، فقد توجـه فى البداية نحـو نقطة انطلاق جشتالطيه وفنومنولوجيه ، ثم رجع بسبب اهتمامه المنهجى الى تصور فسيولوجى وفيزيائى · لقد رفض الاستبطان ، ورأى ان حالات الوعى ليست وقائع نفسـية وانما مؤشرات متغيرة القيمة خاصـة بهذه الوقائع · كما أكد فى نفس الوقت على انه لا توجد معرفة بالذات لا تتضـمن اشـارة الى موضوع خارجى فهـو يرى ان خطـأ الفنومنولوجيا يكمن فى الاعتقاد بأننا لابد أن نعلق افعالنا كى نصل الى علاقتنا بالعالم · وفى الواقع ان جويوم وقع فى سـوء فهم ، فى رأى ميرلوبونتى ، ذلك انه يعتقد ان الرد الفنومنولوجى هو رد الى حالات الوعى ، وبهذا المعنى تصبح الفنومنولوجيا عدما خالصا ، فانى اذا قطعت كل صلة لى بالعالم فلن يتبقى شـيئا ، وعن طريق الانتقال من رد الى آخر سوف اصل الى انكار كل شىء · وفى الواقع ان تعليق الحكم لا يعترض سـوى علاقتى العادية مع العالم ، يوقفها كى يراها ويكشـفها(٢) · وهو ما لم يراه ويفهمه جويوم ·

لقد رأى ميرلوبونتى ان علم نفس الشـكل قد افصح عن الشـكل او البنية باعتبارها احـد مكونات الوجود ، وطرح من خلالها للتسـاؤل التعاقب التقليدى ، « للوجود كشىء » و « الوجود كوعى » · لقد ادرك علم نفس الشـكل ، بشـكل جديد ، المعرفة الفلسـية باعتبارها لم

---

(1) Ibid p 160
(2) Ibid p. 161.

تعد متمثلة فى تفتيت المجموعات النمطية ، وانما تتمثل فى الاقتران بها عن طريق معايشـتها(١) .

وعلى الرغم من اعتقاد ميرلوبونتى فى تفوق النظرية الجشـتالطية وأهميتها بالنسـبة لتأويل السـلوك ، الا انه لم يتوقف عندها . لقد وجد ان محاولة جعل الظواهر تعتمـد على أسـباب فيزيقية هـو بقايا لنزعه واقعية غير فلسـفية . ويتعين على الفنومنولوجيـا السـليمة للجشتالط ان تعتمد على دراسة الظواهر كما هى معطاة فى الخبرة ، دون الرجوع الى فروض خاصـة بأصولها السـببية . ولكن هـذا لا يعنى رد السـلوك الى مجرد ظاهرة للوعى . وهنا يسـتعين ميرلوبونتى بالمفهوم « وجود » « existence » كتعبير عن حدس بأن السـلوك ليس مجرد سـلوك فيزيقى ولا هو نفسى بشـكل كامل وانما هى « طريقة للوجود » . وهكذا يكون الوجود معبرا عن نمط سابق على الوعى من انماط السلوك ، هو انتقـال من الوجود فى ذاته الضخم الى الوجود لذاته الشـفاف . وهكذا لا يقتصر الوجود على البشر فكل الكائنات الحية لهـا نوع من الوجود وان كان مختلفا عن الشـكل الانسانى(٢) .

ويرى ميرلوبونتى ان الجشـتالطية برجوعها الى العامل الفسيولوجى أهملت العامل الاجتماعى ، ويتساءل اذا كان سـلوكى يتم تفسيره بواسطة تحقق بعض الظواهر الفيزيقية والكيمائية للبنية فى المخ فكيف اذن نفسر علاقتى بالمجتمع وبوسط تاريخى وثقافى ؟ .

ان العلاقة بين الفرد ووسـطه الاجتماعى لا يمكن ادراكها الا فى مجـال اصيل للسـلوك ، بينما نجـد لدى الجشـتالطيين ان العـامل الفسـيولوجى قد حل مكان كل شىء ، وذلك بعد تراجعهم عن الموقف

(1) Merleau - Ponty . Sens et non - sens. op cit. p 150
(2) Spiegelberg op cit . 541.

المبدئى الذى كانوا قد اتخذوه • ويرى ميرلوبونتى ضرورة تخليهم عن هـذه الاعتبارات(٢) •

٣ ـ تصور ميرلوبونتى للسلوك وللمجال الفنومنالى :

يرى ميرلوبونتى ان السلوك ينبع من فلسفة للبنية ، فهو ليس بشىء او فكرة وبالتالى لا يرد الى الجانب الخارجى للسلوك ولا الى العلاقات الخالصة للفكر العقلى • ويعتمد كل هـذا على الفلسفة التى تنشأ فيهـا الفكرة •

ان اى فلسفة للشكل او البنية لابد أن تحترم الطابع الأصيل لثلاثة انظمة أو مجالات تظهرها دراسة السلوك هى : النظام الفيزيقى ordre physique والنظام الحيوى ordre vital والنظام الانسانى ordre humain وتعبر الأنظمة الثلاث عن المادة والحياة والفكر • والاختلاف بين الأنظمة الثلاث هو اختلاف بنيوى ، ويعنى هـذا انهـا تمثل مختلف درجات التكامل بالنسبة للشكل الذى تتزايد فرديته تدريجيا • لا يوجد اذن سوى عالم واحد هو عالم الأشكال ، والفلسفة التى تهتم بذلك تهدم اى لجوء الى العلاقات السببية مثلما يفعل الاتجاه العقلى القديم لتعويض ما ينقص فى التفسير الفيزيقى ، والا كنا بازاء فلسفة مدعية عن الشكل(١) •

- ويتحدد النظام الفيزيقى بواسطة توازن العوامل الخارجية ، ويتم تعريف الكيان الحيوى كتوازن يتم بواسطة عمليات دائرية أو جدلية بين العوامل بطريقة يتم تأويلها ، وقد رجع ميرلوبونتى فى هـذا الى كورت جولدشتين • ويصبح توازن الأشكال على المستوى الانسانى معتمدا على مقاصد البشر ، كما يعبر عنه العالم الثقافى ، انه يقوم على القدرة على الاختيار وتغيير وجهة النظر والأهداف ، مادام لديه

---

(1) Merleau - Ponty : Les Seiences de l'homme et la phénoménolgie, dans Bulletin de Psychologie , op cit p. 161.
(2) Tilliette . op cit . p. 24

المقدرة على توجيه نفسه حسب الاحتمالات وعلى تجاوز المعانى المعطاه او حتى المعانى المختارة(١) .

وقد توصل ميرلوبونتى عن طريق وصف الفرد الفيزيقى او العضوى وما يحيط به الى قبول فكرة مؤداها ان العلاقات بين الفرد وما يحيط به هى علاقة جدلية وليست ميكانيكية . ان الحركة الميكانيكية بالمعنى المحدد أو المتسع هى تلك الحركة التى تقبل تحلل السبب والنتيجة الى عناصر واقعية متناسبة مع بعضها البعض . فتتخذ علاقة التبعية أو الاعتماد فى الأفعال الأولية اتجاه واحد : فالسبب هو الشرط الكافى والضرورى للنتيجة منظورا اليها فى وجودها وطبيعتها . وحتى اذا تحدثنا عن حركة متبادلة بين حدين فاننا نصل الى سلسلة من التحديدات ذات اتجاه واحد ، وعلى العكس من ذلك فان المثيرات الفيزيقية لا تؤثر على الجسم الا من خلال اثارة استجابة شاملة تتغير كيفيا مع تغيرها الكمى ، وهى تلعب بازاءه دور المواقف وليس دور الأسباب ، فالاستجابة تعتمد على المعنى الحيوى للمثيرات أكثر مما تعتمد على خصائصها المادية . ومن هنا تظهر علاقة معنى بين المتغيرات التى يعتمد عليها السلوك ، والسلوك ذاته ، وهى علاقة أصيلة ، «.. « **intrinséque** » ولا نستطيع أن نحدد الوقت الذى يؤثر فيه العالم على الجسم مادام تأثير هذه « الحركة » يعبر عن القانون الداخلى للجسم . ففى نفس الوقت الذى يتحقق فيه الجانب الخارجى المتبادل للمثيرات يتم تجاوز الجانب الخارجى **extériorité** المتبادل بين الجسم وما يحيط به(٢) .

اننا لا نقيم من خلال حديثنا عن المعرفة وبالتالى عن الوعى ميتافزيقا للطبيعة ، بل اننا نقتصر فيما يرى ميرلوبونتى على توضيح شكل العلاقات بين الوسط والجسم كما يعرفها العلم ذاته . فعين طريق

---

(1) Spiegelberg op cit p 543.

(2) Merleau ponty , La structure du comportement. op. cit, p 174

اعتراف العلم البيولوجى بأن اشكال السلوك لها اتجاه وتعتمد على المعنى الحيوى للمواقف فانه يمتنع من النظر اليها كاشياء فى ذاتها توجد فى ماديتها داخل الجهاز العصبى او الجسم ، بل اصبح العلم يرى فيها جدلا متجسدا ينتشر فى وسط مباطن له . ليس الموضوع اذن هو رجوع الى نوع من انواع النزعة الحيوية .... Vitalisme و الاحيائية animisme ، وانما هو مجرد اكتشاف ان موضوع البيولوجيا لا يقبل التفكير فيه دون وحدات المعنى التى يجدها الوعى بداخله ويراها تنمو . ويقول هيجل : « ان عقل الطبيعة هو عقل مختبىء » . وهو لا يظهر فى صورة العقل ، انه يقف فقط بازاء العقل الذى يعرفه : هو عقل فى ذاته وليس من أجل ذاته »(١) .

وهكذا يدخل الوعى .. وما الحياة التى تحدثنا عنها فى رأى ميرلوبونتى سوى وعى بالحياة . ولم تكن طبيعة الجسم لتقبل التفكير فيها دون هذه الوحدة الداخلية للمعنى التى تميز حركة ما ضمن مجموعة حركات . واذا تابعنا الوصف من موقع « ملاحظ اجنبى » وتناولنا النظام او النسق الانسانى فاننا لن نرى فى البداية سوى انتاج بنيات جديدة . فاذا كانت الحياة هى ظهور « داخل » معين ... un intérieur فى الخارج فان الوعى فى البداية لن يكون سوى اسقاط لوسط جديد داخل العالم ، وسط لا يرد الى السابق ، وليست الانسانية الا نوعا جديدا من الأنواع الحيوانية ... وبينما يتوازن النظام الفيزيقى ازاء القوى المحيطة ويجد الجسم الحيوانى وسطا ثابتا يتوئم فيه مع الحاجة والغريزة بما تحمله من قبليه apriori ، فان العمل الانسانى يفتح جدلا ثالثا مادام يقوم باسقاط موضوعات قابلة للاستخدام – مثل

---

(1) Hegel , Jenser Logik ed . Lasson p. 113 Cf. Hypolite, Vie et Prise de conscience de la vie dans la philosophie Hégélienne d'Iena . Revue de Métaphysique et de Morale, Janvier 1938 p. 7 Cité par Merleau - Ponty. La Structure du Comportement p. 171

الملابس أو المنضدة او الحديقة ـ بين الانسان والمثيرات الفيزيائية الكيميائية ، وكذلك موضوعات ثقافية ـ الكتاب أو الآلة الموسيقية او اللغة ، وتشكل هذه الموضوعات الوسط الخاص بالانسان وتساعد على ظهور دوائر جديدة للسلوك(١) .

كل نظام أو نسق من الأنظمة الثلاث الفيزيقى والحيوى والانسانى لا يشكل نسيجا جديدا ، لذا فانه يدرك كاعادة جديدة للبنية السابقة . لقد اعلن ميرلوبونتى ان السلوك له بنية ويعنى بهذا أن السلوك ذاته هو بنية وانه مشوب فى نفس الوقت بالمقاصد والمعان(٢) .

لقد اعترفت الفيزياء بقصور تحديداتها وطالبت بنفسها بتعديل التصورات الخالصة التى أدخلتها . والجسم بدوره يواجه التحليل الفيزيائى والكيمائى ليس بسبب صعوبات ترجع الى تعقد الموضوع وانما تنجم الصعوبة من حيث المبدأ عن تناول كائن له معنى ، وهكذا اثير بشكل اكثر عمومية فكرة عالم للفكر او عالم للقيم حيث تتواجه وتتصالح كافة أنماط الحياة المفكرة . وكما ان الطبيعة ليست بذاتها هندسية ، وان كانت تبدو كذلك أمام ملاحظ حريص على التمسك بالمعطيات العيانية ، كذلك المجتمع الانسانى ليس جماعة من العقول المفكرة . آن الخبرة بالتشوش أو العماء يدعونا الى رؤية العقلانية من خلال منظور تاريخى والى البحث عن فلسفة تجعلنا نفهم انبثاق العقل فى عالم لم يصنعه ، وأعداد البنية التحتية الحيوية التى بدونها يفرغ كل من العقل والحرية ويتحللا . ولن نقول ان الادراك الحسى هو علم مبتدأ وانما عكسيا نقول أن العلم التقليدى هو ادراك ينسى مصادره ويظن نفسه مكتملا . يتمثل اذن أول عمل فلسفى ، فى راى ميرلوبونتى ، فى الرجوع الى العالم المعاش عبر العالم الموضوعى ، فمن خلاله نفهم حقوق وحدود العالم

---

(1) Merleau - Ponty. La structure du comportement . op cit p 175

(2) Tilliette, op. cit p 25

الموضوعى ، كما نستطيع ان نرد الى الشىء شكله الواقعى والى الكيانات طريقتها الخاصة للتعامل مع العالم والى الذاتية تاصلها التاريخى ، وان نجد فى الظواهر طبقة الخبرة الحية التى من خلالها نجد الأشياء والآخرين وتسق « الانا والآخر والأشياء » فى حالته الناشئة ، وأخيرا نستطيع أن نوقظ الادراك الحسى(١) .

وقد اعتبر ميرلوبونتى هذا المجال هو المجال الفنومنالى champ phénoménal وهو ليس عالما داخليا ، كما أن الظاهرة ليست حالة من حالات الوعى أو واقعة نفسية ، وخبرة الظواهر ليست استبطانا أو حدسا بالمعنى البرجسونى . لم يعد المباشر اذن هو الانطباع او الموضوع الذى يكون شيئا واحدا مع الذات وانما اصبح هو المعنى والبنية والترتيب التلقائى للأجزاء ... ويمكن ان نقول ان الاستبطان فى رجوعه الى ما به من ايجابية يتمثل هو أيضا فى توضيح المعنى المباطن للسلوك .. واذا كانت ماهية الوعى تتمثل فى نسيان ظواهره الخاصة وتجعل من الممكن تأسيس الأشياء ، فان هذا النسيان ليس مجرد غياب شىء يمكن للوعى أن يجعله حاضرا ، بعبارة أخرى ان الوعى لا يمكن أن ينسى الظواهر الا انه قادر أيضا على استدعائها ، وهو لا يهملها لصالح الأشياء الا لأنه هو ذاته مهد ..... le berceau الأشياء . ان خبرة الظواهر هى التوضيح أو الكشف عن الحياة السابقة على العلم الخاصة بالوعى ، الذى بمقدوره أن يعطى معنى كاملا لعمليات العلم(٢) .

واهمية علم النفس ترجع الى كونه نقطة بداية للبحث فى الادراك

---

(1) Merleau - Ponty. Phénoménologie de perception, op. cit p 69

(2) Ibid p. 142.

الحسى[*] . ويرى ميرلوبونتى اننا اذا لم نفعل ذلك لم نكن لنفهم معنى المشكلة المتعالية لأننا لن نكون قادرين على أن نتابع منهجيا المسار الذى يبدأ من الموقف الطبيعى . من هنا أهمية المجال الفنومنالى اذا كنا نريد أن نبتعد عن موقف الفلسفة التأملية التى تضعنا فى بعد متعال نفترض أنه معطى للابد ، ونكون قد اغفلنا هكذا المشكلة الحقيقية للتأسيس . وهكذا علينا أن نبدأ من الوصف النفسى مشيرين الى أنه اذا تخلص من كل نزعة نفسية متطرفة فانه يمكن أن يتحول الى منهج فلسفى ... وتفترض الخبرة فلسفة ، كما أن الفلسفة هى خبرة تم توضيحها (١) .

ثالثا ــ بعض أمثلة من مساهمات ميرلوبونتى فى علم النفس :

١ ــ علم نفس الطفل :

اهتم ميرلوبونتى بدراسة علم نفس الطفل ، وقد تناول الطفل من زوايا مختلفة لن يتسع المجال لعرضها هنا ، وسنكتفى بالتعرف على وجهة نظره ازاء المنهج فى علم نفس الطفل . لقد رأى ميرلوبونتى أن موضوع الدراسة فى علم نفس الطفل ، كما هو الحال فى علم نفس المرأة وعلم نفس الانسان البدائى ، مختلف فى طبيعته عن طبيعة الملاحظ الذى يقوم بالدراسة ، مما يشكل صعوبة أمام ادراك الموضوع كما هو . فعند توجيه الملاحظة الى طفل معين فمن الصعب أن نستبعد من سلوك الطفل ما ينتمى الى وجودنا كأشخاص بالغين . ومن هنا نقول اننا عندما نكون بصدد علاقة بين بالغ وطفل فنحن لا نصف طبيعة الطفل وانما العلاقة بين الطفل والبالغ . ان الاختلاف بين الملاحظ والطفل يفوق الاختلاف القائم بين الملاحظ والمرأة أو الملاحظ والانسان البدائى ،

(*) وهو ما قد تبيناه فى معالجتنا لعناصر الفنومنولوجيا الوجودية فى الفصل الثالث من الباب الأول .

(1) Ibid, p. 70 - 71.

ذلك ان الطفل يستجيب لموقفنا ازاءه بدرجة من السرعة تجعلنا لا نلاحظ التغيير الذى طرأ على استجابته لوجودنا كبالغين . لذا فقد انتهى ميرلوبونتى الى القول باننا لا نصف طبيعة الطفل ذاته ، وانما نحن نقوم بوصف العلاقة بين الطفل ووجود آخر لم يعد طفلا . هى علاقة تترجم الطريقة التى يتم بها ادراك الطفل فى مجتمعنا(١) .

ويلاحظ ميرلوبونتى أنه يوجد منهجان لدراسة الطفل ، اما باعتبار الطفل وجودا غير أساسى ، وهو الموقف القديم ، أو باعتباره مركز الأسرة . وفى الحالتين لا يكون موقف الطفل سعيدا . فيتعين الا يكون موقفنا من الطفل ناجما عن صدماتنا الخاصة . فهو ليس موجودا كى يكون ترياقا لآلامنا الشخصية ، وانما يعيش الطفل لحسابه . ففى علم نفس الطفل نجد اما مبالغة فى تقدير الموضوع او تراجعا فى هذا التقدير . فمن النادر فى خبرتنا ان نحيا علاقة تساوى . فالآخر يبدو لنا اما أقوى منا أو اضعف(٢) .

ويضع ميرلوبونتى مجموعة قواعد تنظم العلاقة بين الطفل والبالغ يرى أنه يتعين ان تتوافر فى علم نفس الطفل . ففى البداية علينا الا نجمد " موقف الطفولة ...... **la condition d'enfance** باعتباره عقلية طفولية ، بعبارة أخرى ننظر الى الطفل باعتباره غير مشارك فى الحياة الانسانية . فاذا كان من الأصوب أن نتعرف على أصالة العقلية الطفولية فيتعين ألا نجمدها فى شكل بنية عقلية تظهر معتمة أمامنا نحن البالغين . ويرفض ميرلوبونتى كقاعدة ثانية انسحاب البالغ من تعليم الطفل ، فان التعليم الذى يقوم على ترك الطفل لقدراته ليس بافضل من التعليم الاستبدادى . فالطفل يعجز عن اكتساب تقنيات الحياة

---

(1) Merleau - ponty, Méthode en psychologie de l'enfant dans Bulletin de psychologie op. cit pp 109 - 140 p 109

(2) Ibid , p 110.

اذا ترك لذاته أو اذا خضع لمعلميه • أن وجود البالغ هام ، ووجود بعض الصراعات بين الطفل والبالغ قد يكون له قيمته فى تكوين الطفل •

ويركز ميرلوبونتى فى المستوى الثالث على طريقة ادخال الطفل فى التراث الثقافى • ان النظام السقراطى (القائم على العثور على كل شىء بواسطة الأفكار الصادرة عن الاطفال) لم يعطى نتائج ذات بال فى التعليم الثانوى ، بل ادى الى تباطىء فى التقدم والى توقف • ففى الواقع ان الأطفال يتعلمون عن طريق محاكاة طريقة حديث وتفكير مدرسيهم • ومن هنا نجدهم لا يدخلون فى التراث الثقافى بواسطة وسائل للذكاء فحسب وانما ايضا بواسطة وسائل لتقليد البالغين(١) •

وكى نصوغ معرفة دقيقة علمية للطفل علينا الا ننظر الى علم النفس على أنه مجرد تسجيل لوقائع ، ذلك ان عالم النفس الذى يحاول ان يكون دقيقا سيكون لديه تصورا للحياة يؤثر به على الطفل دون ان يكون واعيا بذلك • ومن هنا فان علم النفس لا يمكن ان يكون مجرد تسجيل لما يقوله أو يفعله الطفل ، والواقعة التاريخية ليست باهمية المعنى ، فالمعنى وحده له قيمة • ومن هنا اهمية التركيز على الواقعة الكيفية فهى أصيلة ولابد من اعادة بناؤها • ولابد بالاضافة الى ما سبق تصحيح الوعى الموجود لدينا عن الطفل لأنه خادع بالطبيعة •

لقد بين كل من ماركس وفرويد كيف يكون من الأساسى أن يخطأ الوعى • بالنسبة لماركس ، من الطبيعى لوعينا أن يجهل العلاقات الاجتماعية والاقتصادية التى تتسبب فى تطور العالم • فمن الطبيعى ان ندرك الانسان فى شكل صورته المتمثلة فى الطبقة التى ننتمى اليها • ومن ثم ينظر وعينا الى ما ينتمى الى التاريخ باعتباره ملامح الطبيعة الانسانية • أما بالنسبة لفرويد فان معنى سلوك الانسان مختفى امام الدارس • فالأشياء ليست كما تبدو امامنا ، ويعطى مثالين على ذلك :

---

(1) Ibid.

الغيرة والحداد • فالرجل يغار من منافسة لحب هذا المنافس لزوجته ، هذا هو الظاهر ، ولكن الواقع بالنسبة لفرويد مختلف ، هو ارتباط من يشعر بالغيرة بمنافسه • اما فى الحداد فان سلوك الحزن يحمل فى راية تحاملا على المتوفى ذاته(١) •

ويتساءل ميرلوبونتى لماذا يرى كل من ماركس وفرويد أن معنى السلوك غير ظاهر ؟ بالنسبة لماركس فان البورجوازى يرى الأشياء من خلال العقل البورجوازى لأنه ينتمى الى هذه الطبقة التاريخية • ويتساءل ميرلوبونتى من جديد : لماذا فى حالة الغيرة التى ذكرها فرويد يتم النظر الى الغيرة باعتبارها اشتهاء للمماثل homosexuality لماذا يقلب البحث العلمى الظاهر ، وقد رأى فرويد ان سبب ذلك هو اننا لا نعرف أنفسنا بطريقة الانعكاس •••••• de façon reflexible وكل ما نحن عليه نراه فى الآخر عن طريق الاسقاط(٢) •

أما ميرلوبونتى فيرى اننا كى نعلم الظاهرة علينا أن نتراجع ، وهو ما لا نستطيع أن نفعله ازاء أنفسنا •••• اننا بالنسبة لأنفسنا نشكل أرضية أو خلفية ، ولكى تتقدم المعرفة وكى توجد معرفة علمية « للآخر » فيتعين ان تتحول الأرضية أو الخلفية الى شكل figure وعلينا ان نكف عن اعتبار ما ينتج عنا راجع الى القدر ••• fatum . وبالنسبة للعلاقة بين البالغ والطفل فيجب أن تقام ، لا على أساس النظر الى الطفل من وجهة نظرنا ، أو من خلال وجهة للنظر مخالفة لوجهة نظرنا ، وإنما علينا ان نتراجع بازاء دورنا العادى ، وعلينا ان نوقظ تلقائيتنا ، وهو ما قال به مورينو بالنسبة للسيكودراما (عندما يدرك الفرد موقفه عن طريق تمثيل موقف غير واقعى)(٣) •

---

(1) Ibid p. 112

(2) Ibid p 113

(3) Ibid .

ان دراســة الطفل تتطلب تشــكيل دينامية شــخصية متبــادلة dynamique interpersonnelle ، ولا يكفى الاحتفاظ بســمات ذات طبيعــة طفولية • ولتحقيق هــذا المبــدأ العام ، علينــا فيما يرى ميرلوبونتى الاهتمام بنقطتين : النقطة الأولى تتمثل فى الكف عن الحديث عن « طبيعــة » « nature » للطفل ، فعلم نفس الطفل لا يمثل التطور ابتــداء من طبيعــة سرية • بالنســبة لفرويد هنــاك تحــديد لشــكل النزعة الجنســية فى لحظة معينة فى ضوء اشــكال مختلفة للمكانة يتخذها الطفل فى الســياق العائلى • والنزعة الجنســية لدى البالغ فيهــا تجاوز لهذه الأشكال • فعقب الولادة يطرح التساؤل : ذكر أم أنثى ، ومعنى هــذا اننا نتحدث منــذ البداية عن فرد يقع فى مجال للقوة يمثل فى كل لحظة بالنســبة للطفل طابعا معينا للذكورة أو الأنوثة ، ويخضع الطفل هنــا لاتجاهات عدة تتنازعه • والنقطة الثانية لتحقيق المبدأ العام تتمثل فى ضرورة نقــد الواقعى ، فهذا الفكر يقطع ويفصل ويميز بين خارج وداخل بين موقف واجابة ••• ويتعين أن ينبنى علم نفس الطفل من خلال موقف النســبية • فهناك اســتخدام سيىء لفكرة الموضوعية فالفكر المصطبغ بالموضوعية ينتقص من واقعية حياة الطفل • كما أن التصــور الذرى la conception atomistique مستحيل(1) •

٢ ـ الاحساس وارتباطه بالادراك الحسى :

لقد أراد ميرلوبونتى أن يرجع الى الظواهر المدركة للعالم أى ظواهر عالم الحيــاة •••• lebenswelt ويتحرر من قيود التحيزات التقليدية التى تتمثل فى نزعة تجريبية من ناحية ونزعة عقلية من ناحية أخرى • ولذا تعرض للاحساس •• sensation واننا لنجد فى اللغــة فكرة الاحساس تبدو مباشرة وواضحة • فانا اشــعر بالأحمر والأزرق بالساخن والبارد • الا اننا نجد انها من اكثر الأفكار غموضا وان التحليلات التقليدية

(1) Ibid , p. 113 - 114

عندما تستخدمها فان ذلك يتم بسبب اغفالها لظاهرة الادراك الحسى ٠
وقد اعتبر ميرلوبونتى هـذه الفكرة موجودة فى جذور كل مشكلة نظرية ٠

وقد بين ميرلوبونتى منـذ البداية انه يعنى بالاحساس الطريقة التى اثر بها وخبرة بحالة اجد نفسى فيهـا ٠ ويوضح اللون الرمادى الذى يحيط بى من كل جانب عنـد اغلاقى لعيناى وصوت شـبه النوم الذى اشـعر به فى راسى الاحساس الخالص ، فانا احس حينما انسـجم مع الشىء المحسـوس وحينما لا يكون له مكانا فى العالم الموضوعى ، وحينما لا يعنى اى شىء بالنسـبة لى ٠ وهو اعتراف بأن علينـا أن نبحث عن الاحسـاس خارج أى مضمون له صـفة معينة ، فكى يتمايز الأحمر والأخضر امامى باعتبارهما لونين لابد أن يشكلا لوحة « ٠٠٠٠٠ « un tableau » حتى بدون تحـديد دقيق للمكان ، ومن هنا يكفا عن كونهما ذاتى ٠ ويصبح الاحساس الخالص اختبار « لصدمة » غير محددة وفورية ودقيقة ٠ الا ان هـذا الاحسـاس الخالص لا يوجـد فى اى مكان من الخبرة ، وابسـط الادراكات الحسـية الفعلية مثل التى نجدها لدى الحيـوانات كالقردة والدجاج تقوم على العلاقات وليست على التعبيرات المطلقة(١) ٠

ولكى يبقى أن نتساءل لمـاذا نظن اننا نملك الحق فى تمييز طبقة من الانطباعات « impressions » داخل الخبرة الادراكيـة ٠ فمثلا اذا كنا بصـدد بقعة بيضاء على سـطح مستوى فان كل نقطة من نقاط البقعة لها وظيفة معينة تجعل منها شـكلا من الأشـكال ٠ ولون الشـكل اكثر كثافة من لون الخلفية ، وحواف البقعة تنتمى اليها ولكنها لا تنفصل عن الخلفية وتبـدو البقعة كما لو كانت موضوعة على الخلفية ولا تعترض طريقها ٠ ان كل جزء يعلن أكثر مما يحتوى ويمتلىء هذا الادراك الأولى منذ

---

(1) Maurice Merleau-Ponty . La structure du comportement p 142 et suivantes , citépar Merleau - Ponty, phénoménologie de la perception op cit p 9

البداية بالمعنى • ولكن اذا لم نحس بالشكل والخلفية كجملة ensemble فلابد ان نحس بهما فى كل نقطة فيهما • الا أننا نكون قد اغفلنا هكـذا واقعـة ان كل نقطة بدورها لا يمكن ادراكها الا كشكل على خلفية ما • وعنـدما تنبئنا النظـرية الجشـتالطية ان الشـكل على الخلفيـة هو اكثر المعطيات الحسـية بساطة فان هـذا لا يشـكل احدى الخصائص المحتملة للادراك الحسى الفعلى التى تتركنا احرارا فى ادخال فكرة الانطباع داخل تحليل مثالى ، ويمثل هـذا تعريفا للظاهرة الادراكية الذى لا نسـتطيع بدونه وصف الظاهرة بانها ادراك حسى • « فالشىء » المدرك يوجد دائمـا وسط شىء آخر ، ويشكل دائمـا جزءا من « مجال » • أن بنية الادراك الحسى الفعال تستطيع وحدها ان تعلمنا ما هو الادراك • ويعتبر الانطباع الخالص موضوعا غير قابل للعثور عليـه وغير قابل للادراك ، وبالتالى غير قابل ان يكون موضوعا للتفكير كلحظة من لحظات الادراك ، واذا كنا ندخله فذلك كى ننسى الخبرة الادراكية بدلا من أن نتنبه لهـا ، وذلك لصالح الشىء موضوع الادراك(١) •

ويتجه ميرلوبونتى بعد ذلك الى التخلى عن تعريف الاحساس بواسطة الانطباع الخالص ويتجه وجهة اخرى • فاذا كنا نرى يعنى أن يكون لدينا الوان أو أضواء ، وان نسـمع يعنى ان يكون لدينا اصـوات فان نحس يعنى أن يكون لدينا صـفات ••• ولكى نعرف ما هو الاحسـاس لا يكفى ان نكون رأينا الأحمر او سـمعنا صوت معين ـ فالأحمر والأخضر ليسا باحساسـات « sensations •••••••• » وانما هى أشـياء حاسة des sensibles والصـفة ••••• la qualité ليست عنصرا من عناصر الوعى وانما هى خاصية من خصائص الشىء • وبدلا من أن

(1) Merleau - Ponty phenomenologie de la perception op cit p 9 - 10

تقـدم لنا وسـيلة بسيطة لمعرفة الاحساسات ، اذا ما اخذناها داخل الخبرة التى تنم عنها ، فانها تقـدم نفس ثراء وغموض الشىء او المنظر الادراكى باكمله . فهذه البقعة الحمراء التى أراها على البساط ليست حمراء الا اذا وضعنا فى اعتبارنا ان ظلا ما يقوم باجتيازها ، ولا تظهر صفتها الا بالنسبة لألعاب الضوء وبالتالى عندما تكون ازاء عنصر من عناصر شكل مكانى . فاللون لا يتحدد الا اذا ما امتد على سطح ما ، والسطح الصغير جدا لا يصلح كى ننسب له صـفة . ويكشف التحليل داخل كل صـفة عن معان تمسكها . انقول اذن اننا بصدد صـفات لخبرتنا الفعالة تغطيها معرفة كاملة ، واننا نحتفظ بحق ادراك صفة خالصة تصف الاحساس الخالص ؟ الا اننا راينا الآن ان هـذا الاحسـاس الخالص ليس سوى عدم احساس . والبرهنة على الاحساس لا يتاسس على وجود الوعى وانما على افتراض العالم . اننا نعتقد اننا نعلم جيدا ما هى « الرؤية » ، وما هو « السمع »، وما هو « الاحساس » ، ذلك ان الادراك الحسى قد أعطانا منـذ الآزل موضوعات ملونة او تصدر أصواتا .

وعندما نريد تحليل تلك الموضوعات فاننا ننقلها الى الوعى . واننا لنرتكب هكذا خطأ يسميه علماء النفس « الخبرة الخطأ » « l'expérience erreur » اى اننا نفترض وجود اشياء داخل الوعى نعلم أنها موجودة فى الأشياء ، فنحن مأخوذون فى العالم ولا نستطيع الانفصال عنه كى ننتقل الى وعى بالعالم . فاذا استطعنا ذلك لكان بوسعنا ان نرى أننا لا نشـعر بالصـفة مباشرة وان كل وعى هو وعى بشىء ما . وهـذا « الشىء » ليس بالضرورة موضوعا يمكن التعرف عليـه . ويوجد طريقتان للوقوع فى الخطأ ازاء الصفة الأولى ان نجعلها عنصرا من عناصر الوعى ، وهكذا نعاملها كانطباع اخرس بالرغم من انها تملك دائمـا معنى ما ؟ والطريقة الثانية ان نعتقد ان هـذا المعنى وهـذا الشىء مليئان ومحددان ازاء الصفة . والخطـأ الثانى ياتى كالخطأ الأول من تحيز للعالم(١) .

---

(1) Ibid , p 10 - 11

ان الصراع بين الاتجاهات التقليدية يستمد أساسه من سلسلة من الادراكات الخاطئة تبدأ مع فكرة الاحساس ، وذلك بالرغم من اختلاف افتراضات وأدلة كل من النزعة التجريبية والنزعة العقلية والمدرسة النقدية المتأخرة(١) . أن النزعة التجريبية التى تضم التجريبيين الانجليز والسلوكيين تذهب الى القول بأن كافة الخبرات أو انواع سلوك جسم ما تنقسم الى مجموعات من العناصر الأساسية - مثل الاحساسات والمعطيات الحسية - أو الاستجابات الأساسية - مثل ردود الأفعال . وكل العمليات النفسية ترد الى امثال هذه الاشياء البسيطة الفسيولوجية وكل سلوك يفهم فى ضوء العلاقات الخارجية والسببية بين هذه الأشياء البسيطة . وقد ارجع ميرلوبونتى عدم قدرة النزعة التجريبية على رؤية الجوانب البنائية وذات المعنى للسلوك الى التصور التجريبى للخبرة . فالخبرة قاصرة لديهم على تسجيل الاحساسات أو الانطباعات المتلقاة من البيئة المحيطة . ويشكل هذا الموقف موقفا زائفا . فمن الصعب ايجاد امثلة عن احساسات خالصة داخل خبرتنا الحقيقية ، أن خبرتنا لا تتكون من متواليات من الاحساسات المتفردة المرتبطة معا بشكل معين . ولكنها تنتظم فى اطار بنائى ، والنزعة التجريبية تعزل الخبرة عن السياق الذى تحدث فيه(٢) . فالأحمر على ارضية حمراء يختلف عن الأحمر على ارضية بيضاء . والنزعة التجريبية تقدم صورة زائفة وجزئية عن الخبرة والسلوك . ان قصور النزعة التجريبية ينشأ أساسا عن افتقادها لتصور المعنى أو المغزى الذى يسقطه الانسان حوله واكتفائها برد كل شىء تراه الى ميكانيزمات بسيطة سببية أو فسيولوجية مما يجعلها عاجزة عن فهم العالم الانسانى أو الثقافى .

أما النزعة العقلية التى تضم فلسفة ديكارت وكانط والكانطية

(1) David Carr . Maurice Merleau — Ponty Incarnate consciousness in G.A. Schader (ed.) Existentialist philosophers : Kirkaard to Merleau - Ponty op cit p 388

(2) Spurling, op cit, p 11

المحدثة وبعض العناصر الموجودة لدى هوسرل وسارتر ، فانها تعتبر العالم نتيجة لعمليات مؤسسة للوعى وليس مجموعة من الوقائع المرتبطة خارجيا مثلما تفعل النزعة التجريبية • فالعقل هو الذى يضفى معنى على العالم ، ويمكن ادراك طريقة اداءه بواسطة الفكر الخالص • وتقبل هذه النزعة الاحساسات والاستجابات التى تصادر بها النزعة التجريبية باعتبارها العناصر الأساسية للعالم بينما هى فى ذاتها خالية من المعنى • ويصبغ العقل هذه الأشياء بالمعنى الذى يقوم بدوره بربط نقاط الاحساس لاعطاء صورة للعالم • وهكذا يصبح العالم الموضوعى غير مكتف بذاته وانما هو من خلق الوعى أو الفكر • ويعترض ميرلوبونتى على رأى النزعة العقلية ازاء الفكر والوعى : « فالعالم موجود قبل أى تحليل محتمل من جانبى ، ومن الزائف أن نجعله نتيجة لمجموعة من التركيبات « ... Synthesis » التى تربط بين الاحساسات فى البداية ثم بين أشكال الموضوع المتلائمة مع المنظورات المختلفة ، بينما ليست الاحساسات والأشكال سوى نتائج التحليل بدون وجود واقع مسبق(١) •

ان النزعة العقلية فيما يرى ميرلوبونتى تعزل الوعى عن العالم وتقسم الذات الى ذات خارجية متصلة بالعالم وذات داخلية تتجاوز العالم • وأكثر من ذلك فانها تفتقد رؤية بداياتها الخاصة وتؤسس ذاتها فى حياة الانسان السابقة على الفكر ..... pre - reflective أى غير المفكرة ...... untefleective ، ان غالبية أنشطتنا اليومية لا تحدث عامة فى شكل واضح عقليا • وتغفل النزعة العقلية كون الفكر يؤدى الى تغيير فى بنية الوعى حيث يتحول الفكر من العالم الى داخله وهكذا تبدأ القسمة بين الوعى الذى ينعكس والوعى الذى تنعكس عليه الأشياء ، وهى قسمة تحدث داخل الوعى • وباختصار فان التوحيد بين الوعى المجرد والفكر الانعكاسى يجعل هذه النزعة عاجزة عن

---

(1) Merleau - Ponty. phénoménologie de la perception, op . cit p XI

السماح بأى حوار بين مستويات الوعى المفكرة وتلك السابقة على التفكير . وهكذا مثل النزعة التجريبية تضع النزعة العقلية الوعى فى مستوى أدنى وتحوله الى مشروع واضح ومؤسسى بشكل كامل ويمارس عمله على العالم فى وعى كامل . بينما لا تأخذ فى اعتبارها الحالات الواقعية المختلفة للوعى ـ وعى بائس ، بدائى ، طفولى . . . . . . وكذلك الحالات التى يفشل فيها الوعى فى أن يكون شفافا بطريقه فعالة حتى بالنسبة لذاته ـ مثل الجنون ، والاحباط ، والحلم ، وفقدان الذاكرة ، والنسيان(١) .

وهكذا بالرغم من اختلافهما الظاهرى ، فان النزعة العقلية تلتقى بالنزعة التجريبية لتقدما صورة متشابهة للعالم . ويعانى كلاهما ما أسماه ميرلوبونتى « انحيازا لصالح العالم » ، أى افتراض عالم موضوعى معطى من قبل ، مكون من معطيات حسية غير ذات معنى اما أن تجتمع بشكل سلبى لتشكل ظواهر الادارك الحسى أو تجتمع معا بواسطة افعال مثل الاهتمام l'attention والحكم Jugement (٢) . وتتوقف النزعة التجريبية عند هذا الحد فليس لديها تصورا للوعى أو للذاتية وانما فقط وعى بالعالم الموضوعى . بينما تدرك النزعة العقلية الوعى باعتباره يحتل مكانا أعلى ويتجاوز العالم الموضوعى ، مما يصبغ العالم المادى الحسى المتوارث بالمعنى ، اذن لا توجد بالنسبة للاتجاه التجريبى ذاتية بينما تحتل الذاتية بالنسبة للاتجاه العقلى مكانا غير مادى وتؤثر على العالم من على مبعدة .

ولا يستطيع اى منهما تصور حوار حى أو جدل بين الذات والعالم وكلاهما يتميز بالثنائية المتوارثة ، ويعتمد على التمييز بين الذات والموضوع ، الفسيولوجيا وعلم النفس . وكلاهما ذرى يقسم الخبرة الى أجزاء صغيرة ترتبط معا بواسطة التقاء عشوائى أو من خلال

(1) Spurling op. cit. p 13
(2) Spiegelberg. op cit , p. 545

افعال واضحة وواعية(١) ٠٠ اما ميرلوبونتى فيعد نفسه لتجاوز الاتجاهين أو النزعتين بواسطة فنومنولوجيا الجسم كما فعل من قبل بالنسبة للسلوك فى مؤلفه « بنية السلوك » ٠

ان التحيز للعالم الذى يتحدث عنه ميرلوبونتى يقوم على ما يسميه علم النفس « مبدا الثبات » ، ويحسب هذا المبدأ يرتبط كل حافز باحساس فى علاقة واحد بواحد ٠ ونقطة انطلاق ميرلوبونتى هى انهزام هذا المبدا على يد الجشتالط : ان الاحاساسات الأولية لا تعتمد على حوافز خارجية وانما على سياق تنتمى اليه ويحدد « معناها » ، ولهذا التعبير معنى متسع يتضمن فكرة الشكل « الجشتالط » بالاضافة الى فكرة الماهية ٠ واذا نظرنا الى العناصر التى تدخل فى الادراك الحسى من خلال هذا السياق فاننا نجد خاصتين تتغافلهما النظرية التقليدية للاحساس : أن لهذه العناصر معنى جوهريا ، فهى ليست صامتة ، وأنها مفتوحة غير محددة وغامضة ، وتمضى الدراسة الفنومنولوجية لميرلوبونتى بعد استبعاد هذه البداية غير السوية الى مجال الظواهر كما تظهر أمام الفكر(٢) ٠

وقد انتهى ميرلوبونتى فى دراسته للسلوك المنعكس لدى الفسيولوجيين من أتباع واطسن الى استحالة التنبوء بالاستجابات ابتداء من الطبيعة الموضوعية للمثيرات وحدها ٠ ففى الواقع أن الجسم هو الذى يحدد المثيرات التى تؤثر عليه ٠ وتكون السلسلة الخاصة بكافة الاستجابات شكلا جشتالطيا متوازيا يتحكم فى العلاقة المتبادلة بين المثير والاستجابة ٠ ويدرس ميرلوبونتى بنفس الطريقة الأنماط العالية للسلوك ابتداء من استجابات بافلوب الشرطية ٠ وقد اتضحت بعض ثغرات هذه النظرية خاصة عندما سلطت دراسات جلب Gelb

---

(1) Spurling op. cit. p 14
(2) Spiegelber,g op. cit. p

وجولدشـــتين .... Goldstein عن اصابات المخ وتعويضاته الضوء عليهـا .. مما يشـير الى ان التاويل الجشتالطى للسـلوك الكامل هـو وحـده القادر على دراسـة هـذه الظواهر : « هو جشتالط » كما يقول ميرلوبونتى(١) .

الا ان ميرلوبونتى لم يتوقف عند النظرية الجشـتالطية بالرغم من اعتقاده فى تفوقها واهميتها بالنسـبة لتاويل السـلوك . ويتمثل نقده الأسـاسى لها خاصـة للشكل الذى عرضه كوهلر . Wolf gang Koehler فى أنها لا تذهب بعيدا بشكل كاف ، وانها لا زالت نظرية طبيعية تقبل تفوق الظواهر الفيزيقية وتحكمهـا المسببى فى الظواهر النفسـية . ويرى ميرلوبونتى أن هـذه المحاولة لجعل الظواهر الجشتالطية تعتمـد على الأسـباب الفيزيقية هى بقايا النزعة الواقعيـة غير الفلسـفية . ويتعين على الفنومنولوجيا السـليمة للجشتالط أن تعتمـد على دراسـة للظواهر كما هى معطاة فى الخبرة ، ودون الرجوع الى فروض خاصـة باصـولها السـببية . ولكن هـذا لا يعنى رد السـلوك الى مجرد ظاهرة للوعى . وهنـا يسـتعين ميرلوبونتى بالمفهـوم وجـود .. كتعبير عن حدس بأن السـلوك ليس سـلوكا فيزيقيا ولا هو نفسـيا بشـكل كامل فحسب وانما هو « طريقة للوجود » . وهكذا يكون الوجود معبرا عن نمط سـابق على الوعى من انماط السلوك ، هو انتقال من الوجود فى ذاته الضخم الى الوجود لذاته الشـفاف (الوعى) . وهكذا لا يقتصر الوجود على البشر فكل الكائنات الحية لها نوع من الوجود ، وان كان مختلفا عن الشـكل الانسـانى(٢) .

ان واقعـة كون ادراكى الحسى متجسد تعنى انه يعبر عن منظورى الخاص . فاذا اهتمت بخبرتى الادراكية الحالية ، فيما يرى ميرلوبونتى ، فاننى ادرك انى مجـرد لمحة أو صـورة جانبية لأى موضوع ، اى اننى

(1) Spiegelberg op cit p 541.
(2) Ibid , p 542

أرى فى زمن معين من زاوية واحدة . ومن الممكن بالطبع أن أغطى الموضوع المدرك بواسطة ادراكات متتالية عن طريق الدوران حول الموضوع والنظر اليه من جهات وزوايا مختلفة . ولكننى لا أرى اكثر مما يتجه منظورى ولذا فان الأشياء لا نبدو متحددة تحديدا كاملا فى الخبرة الادراكية ، لأننى لا استطيع أن أرى الشىء من كل جوانبه فى وقت واحد . كما انى أرى عالمى المرئى فى ضوء بنيات أو أشكال ذات معنى لا أملك بشكل عام تغييرها . فعالمى المرئى ككل يوجه نظرى ، وينسب قيمة ومعنى الى كل جزء من مجالى فى شكل نمط متكامل . فيعتمد ادراكنا للألوان مثلا على بنية مجالى المرئى والبصرى كما تتشكل بواسطة مستوى الاضاءة ودرجتها . يعبر الادراك الحسى اذن عن قصدية اجرائية فيما يرى ميرلوبونتى كما يعبر عن وحدة قصدية للجسم فى تآلف مع العالم(١) .

واذا كانت افعال الادراك ، كالرؤية واللمس والسمع ، تكشف عن هذا التواصل والتلاقى بين المدرك والمدرك ، وتبين أن مفتاح عملية الادراك قائم فى المحسوس ذاته وفى معناه الذى لا ينفصل عنه ، فانها تكشف فى الوقت ذاته أن الادراك يجاوز هذا المعنى الضيق ويمضى الى أبعد منه . فينبغى الانتقال اذن من المحسوس الى اللامحسوس ، اى الى المعنوى الكامن فى المحسوس والذى يعطى معناه . ونحن قد عرفنا أن الوقوف عند الذات أمر غير ممكن وأن جميع عمليات الادراك تخرجنا من ذاتنا .. كذلك الوقوف عند المعنوى غير ممكن لأن المعنى هو معنى المحسوس ، أى أنه مرتبط به قائم فيه . واذا كانت الخاصية النظرية والاضافات اللامتناهية قد جعلت الادراك الحسى تسلسلا ناقصا لا يكتمل أبدا ، فان الوقوف عند المحسوس يكون بالمثل أمرا ممتنعا . واذن فسر الادراك لا يقوم فى الأنا وحده أو المحسوس وحده أو المعنوى

---

(1) Spurling op. cit, p. 24 - 29

وحده ، وانما يقوم فى الاضافات المستمرة والاحالات المتبادلة(١) .
ويبقى أن نتساءل عن العلاقة بين المحسوس واللامحسوس ، فيقول ميرلوبونتى « ثمة علاقة بين المرئى واللامرئى ، حيث اللامرئى لا يكون فحسب غير مرئى ، وانما حيث يكون غيابه محسوبا فى العالم ، وحيث يشكل الفراغ الذى يشير اليه بواحدة من نقاط العبور للعالم »(٢) .

وهذا يعنى ان اللامرئى هو « خلف » المرئى رؤية متوقعة أو مشرفة . وهى تحتاج بالضرورة الى الأنا الذى ينبه اليها ويدركها(٣) .

ان الادراك الحسى للآخر ووجود عالم للتواصل بين الذوات لا يشكلا اى مشكلة سوى بالنسبة للبالغين ، أما الطفل فيعش فى عالم يعتقد أنه متاح بالنسبة لكل من يحيطون به ، انه لا يعى ذاته ولا الآخرين كذاتيات منعزلة ، ولا يشك لحظة فى اننا جميعا ، وهو معنا ، محدودون بوجهة نظر معينة عن العالم . لذا فانه لا يخضع أفكاره ولا كلامه للنقد ، فانه لا يملك بعد العلم الخاص بوجهات النظر . ويرى بياجيه أن الطفل ينظر الى البشر باعتبار ان رؤوسهم فارغة منكبين على عالم وحيد يحدث فيه كل شىء ، حتى الأحلام وحتى الفكر ، مادام لا يتميز عن الكلمات . ان الآخرين هم النظرات التى تفحص الأشياء ، ولهذه النظرات وجود مادى بالنسبة لى الى الحد الذى يجعل الطفل يتساءل كيف لا تتحطم النظرات عند التقائها(٤) . واذا كان بياجيه قد جعل ادراك الآخر والعالم الذى يتحقق فيه تواصل الأفراد قاصرا على

(١) الشارونى ، مرجع سابق ص ١٥٥

(2) Merleau - Ponty. Le visible et l'Invisible p.281 , cité par:

الشارونى ، مرجع سابق ص ١٥٥

(٣) الشارونى ، مرجع سابق ص ١٥٥

(4) Piaget La représentation du Monde chez l'enfant p. 21 Cité par Merleau - Ponty. Phénoménologie de la perception op , cit p 408

الطفل ، من حيث ان الطفل يعيش فى عالم لا يرتاب فيه ان الآخرين موجودون وحيث لم يتحقق فيه بعد من الكوجيتو حيث يبدأ الصراع بين الذوات ، فان ميرلوبونتى يرى ان هذا الصراع لا يمكن ان يبدأ كما لا يمكن للوعى أن يرتاب فى حضور الذوات الغريبة التى ينكرها ، الا اذا كان هناك من قبل وسط مشترك ، اى وجود نوع من الاتصال الأصلى بين الانا والآخر ، ذلك الاتصال الذى نتذكره عن عالم الطفل(١) • حقا ان الصراع يبدأ مع الكوجيتو ، وكل وعى يبحث عن موت الآخر - على حد تعبير هيجل ، الا أن الصراع كى يبدأ والوعى كى يشك فى الوجود الغريب عنه الذى يرفضه يحتاج فيما يرى ميرلوبونتى الى وسط مشترك حيث توجد مشاركة أولية سابقة بين الذوات ، وتتمثل اساسا فى عالم الطفل •

ان ميرلوبونتى ولا شك قد أعجب بالاتجاه الجديد لعلم النفس فى عصره وان كان قد وجه اليه بعض الانتقادات ، الا انه وجد انه قد حدث انقلاب فى هذا المجال جعله يتقارب مع الاتجاه الجديد فى الفلسفة • فقد مال علم النفس الآن الى النظر الى الاحساسات على أساس ان الحواس متصلة ، ولا نستطيع أن نفصل الرؤية مثلا عن اللمس او السمع أو غيرها من الحواس • لقد كان سيزان الرسام المعروف يقول انه يرى النعومة والصلابة والطراوة وحتى رائحة الأشياء ، فلم يعد ادراكى الحسى هو مجموع المعطيات البصرية اللمسية السمعية ، ذلك انى ادرك بطريقة غير منقسمة بواسطة كيانى بأكمله • انا ادرك اذن بنية وحيدة للشىء أو طريقة وحيدة للوجود تتحدث الى كافة حواسى(٢) •

لقد كان علم النفس التقليدى يعلم انه توجد علاقات بين مختلف أجزاء مجالى البصرى مثلما يوجد بين معطيات حواسى المختلفة الا انه

---

(١) الشاروني ، رجع سابق ص ١٣٧

(2) Merleau - Ponty . Sens et non - sens. op. cit, p 86

كان يرجعها الى الذكاء والى الذاكرة . وقد اكدت الدراسات بعد ذلك ان استمرار الألوان والأشياء لا يبنى بواسطة الذكاء وانما يدركه البصر اذا ما اقترن أو تبنى تنظيم المجال البصرى ... فعندما ادرك ، أنا لا افكر فى العالم وانما العالم ينتظم امامى . ان ادراك الحركة ذاته ، الذى كان يبدو انه يعتمد مباشرة على نقطة استدلال يختارها الذكاء ، ليس بدوره سوى عنصر فى التنظيم الكلى للمجال . ان الحركة والسكون يتوزعان بالنسبة لنا فى محيطنا ليس حسب الفروض التى يروق لذكائنا ان يبنيها فحسب ، وانما حسب الطريقة التى نضع بواسطتها انفسنا فى العالم وحسب الموقف الذى يأخذه جسمنا(١) .

كما ادخل علم النفس الجديد تصورا جديدا لادراك الآخر فعلم النفس التقليدى كان يقبل دون نقاش التمييز بين ملاحظة داخلية أو استبطان وملاحظة خارجية . « والوقائع النفسية » مثل الغضب والخوف لم تكن لتعرف الا من الداخل بواسطة من يشعر بها أو يعانى منها . ولكى يفسر الدارس هذه المشاعر كان لابد ان يلجأ الى المعرفة الموجودة بداخله عن الغضب والخوف وبواسطة الاستبطان دون ان يقوى على ادراك العلاقات الجسمية للغضب والخوف من الخارج . الا ان الاتجاه لم يعد كذلك فى زمن ميرلوبونتى ، فلم يعد الغضب أو الخجل أو الكراهية وقائع نفسية مختفية فى أعمق أعماق وعى الآخر . وانما هى انماط من السلوك مرئية من الخارج ، فهى على هذا الوجه وفى هذه الحركات ، ولم تعد مختفية وراءها . وفى رأى ميرلوبونتى أن علم النفس لم يبدأ تطوره الا يوم ان اقلع عن التمييز بين الجسم والعقل ، أى يوم أن تخلى عن المنهجين : منهج الوصف الداخلى ومنهج علم النفس الفسيولوجى ... فان ندرك علم نفس الغضب يعنى أن نبحث عن تحديد معنى الغضب ، وأن نتساءل عن دوره فى الحياة الانسانية ،

---

(1) Ibid p 92.

وعن فائدته ؟ فالانفعال ليس واقعة نفسية داخلية وانما يعبر عن تغيير فى علاقاتنا بالآخر ومع العالم كما يبدو فى موقفنا الجسمى . ويعنى هذا ان الآخر يبدو امامى كسلوك(١) .

ويربط ميرلوبونتى بين عديد من الأشياء تشكل فى رايه السلوك ، فاننا نتعرف على بنية معينة مشتركة لكل من الصوت وهيئة الوجه والحركات ومظهر الشخص ، فكل شخص بالنسبة لنا ليس سوى هذه البنية أو هذه الطريقة فى الوجود داخل العالم . وهكذا نصل مع علم النفس الجديد « .... « La Nouvelle Psychologie » » الى أن نرى الانسان كوجود ملقى وكأنه مرتبط بالعالم برابطة طبيعية . وهكذا نتعلم ان نرى العالم الذى نجد انفسنا على اتصال به بواسطة كل مساحة فى وجودنا ، بينما علم النفس التقليدى يتخلى عن العالم المعاش من أجل ما ينجح الذكاء العلمى فى بنائه(٢) .

وتعطينا السينما مثل علم النفس الجديد سلوك الشخص أو مسلكه ، اى تصرفه . فالرواية تعطى افكار الانسان بينما تقدم السينما طريقة خاصة للوجود فى العالم والتعامل مع الأشياء والآخرين . وتعتبر المتعة والالم والحب والكراهية بالنسبة للسينما سلوكا أو تصرفات مثلما هو الوضع بالنسبة لعلم النفس الحديث(٣) .

لقد انتهى ميرلوبونتى الى ان علم النفس والفلسفات المعاصرة تشترك فى خاصية انها تقدم الوعى الذى قذف به داخل العالم ، يخضع للنظرة من جانب الآخرين فيتعلم منها ما هو عليه ، ولم تعد تقدم مثل الفلسفات التقليدية العقل والعالم ، الوعى والآخرين . ويقصد ميرلوبونتى بالفلسفات المعاصرة هنا الفنومنولوجيا الوجودية . ويرى

(1) Ibid p. 94.
(2) Ibid p. 96.
(3) Ibid p 104

ان جزءا كبيرا من هـذه الفلسـفات يتمثل فى الاندهاش ازاء هـذا التاصيل للذات داخل العالم وللذات داخل الآخر ، كما يتمثل فى وصف هـذا التناقض وهـذا الخلط والقاء الضوء على الرابطة بين الذات والعلم ، الذات والآخرين، وكشفها بدلا منتفسيرها كما كانيفعل التقليديون باللجوء الى العقل المطلق(١) ٠ وهو ما قدمه ميرلوبونتى من خـلال فلسـفته الفنومنولوجية الوجودية ٠

ونستطيع القول فى النهـاية ان عبارة استاذنا المرحوم الدكتور يوسف مراد تنطبق على ما قدمه ميرلوبونتى فى مجال علم النفس ، ويقول فيهـا : « ان علم النفس الوجودى نشـأ فى أحضان الفنومنولوجيا وترعرع فى كنف الفلسـفات الوجودية فهو بحكم نشـأته الأولى من حقه ان يعد نفسـه علما خالصا مادامت الفنومنولوجيا تحاول وضع الدعامة الأولى للمعرفة العلمية اليقينية ، وبحكم اندماجه فى تيار التفكير الوجودى له ان يفاخر بأنه الصق من غيره بالواقع الفردى وبالخبرات المعيشـية فكانه ارتقى فوق الثنائية وحل النزاع القائم بين الذاتية والموضوعيـة دون أن يفوته شىء من ثراء الواقع ودون اغفال دلالاته المتعددة(٢) ٠

(1) Ibid p. 105.

(٢) مراد وهبـة (محقق) ، يوسف مراد والمذهب التكاملى ، مرجع سـابق ، ص ٣٣٤ ٠

الفصـــل الثـالـث

علـم الاجتمـاع

تمهيـــــــــد :

اولا ـ الفلسـفة وعلم الاجتماع :

١ ـ الفصل بين الفلسـفة وعلم الاجتماع .

٢ ـ هوسرل وقضية علم الاجتماع والفلسـفة .

٣ ـ التكامل بين الفلسـفة وعلم الاجتماع .

ثانيا ـ دراسـة الفرد والمجتمع :

١ ـ الاتجاه الوضعى .

٢ ـ الاتجاه البنيوى .

٣ ـ موقف ميرلوبونتى من دراسـة الفرد والمجتمع .

تمهيــــــد :

لم يهتم ميرلوبونتى بعلم الاجتماع قدر اهتمامه بالسياسة أو علم النفس ، فلم يوليه نفس الدرجة من الأهميــة ولم يفرد له مؤلفات منفصلة ، وانما جاءت آرائه وأفكاره عنه فى طيات كتبه الرئيسـية مثل « بنيـة السـلوك » أو « فنومنولوجيا الادراك الحسى » حيث أثار موضوع العالم الانسـانى والآخر والذاتية المتبادلة ، وفى بعض مقالات كتابه المتأخر « علامات » ، وفى شـذرات متفرقة من الكتاب الذى نشر بعـد وفاته « المرئى واللامرئى » أو بالأحرى فى الجزء الممهد لهذا الكتاب الذى ورد تحت عنوان مذكرات العمل ...... les notes du travail .

وقد اعتبر ميرلوبونتى الانثروبولوجيـا أو الاثنولوجيـا(*) كما كان يطلق عليهـا أحيانا ـ جزءا من علم الاجتماع ، وتحدث عنها فى هـذا الاطـار . ولم يخف ميرلوبونتى اعجــابه بكلود ليفى ســتروس Levi-straues احد اقطاب المدرســة البنيوبة structuralisme ، وعلق على عديد من افكاره ، الا ان واحدا من أهم كتب ليفى ستروس وهو « العقلية المتوحشة » . La pensée sauvage لم ينشر الا بعـد وفاة ميرلوبونتى ، وقد اضاف فيه ليفى ستروس الكثير بما يتجـاوز ما جاء فى كتبه السـابقة ، مما يجعلنا نسـتنتج أن رأى ميرلوبونتى عنه يعتبر ناقصا فى بعض جوانبه ، اذ أنه فهم بعض الجوانب لدى الانثروبولوجى الكبير لم تتبلور فيما يلى ذلك من آراء ..

وكان ميرلوبونتى حريصا على بيان أهميـة اتصال الفلسـفة بعلم

(*) كثيرا ما يسـتخدم التعبير اثنولوجيا .. Ethnologie فى التراث الفرنسى ، ويطلق عليه ايضا « علم دراسـة الشعوب » أو « علم الاعراق البشرية » واكثر التعبيرات اسـتخداما هو انثروبولوجيـا Anthropologie .

الاجتماع ويعجب للفرقة التى استمرت طويلا وبدات عند انفصال العلوم الانسانية عن الفلسفة خاصة لدى الوضعية • لقد نجد ان الفلسفة المعاصرة بما تحمله من تطور وكما تتمثل بالذات فى الفنومنولوجيا الوجودية قادرة على اثراء علم الاجتماع المعاصر ، ومن الخطأ فصل المجالين للتداخل الكبير الموجود بينهما • لقد قال ميرلوبونتى بالجسم او الذات او الكوجيتو او الوجود كما قال بعلاقته بالموضوع او الآخر او المجتمع او العالم ؛ وكل طرف فى هذه العلاقة يشير الى الطرف الآخر فهى طرق ومستويات متداخلة •

وذهب البعض الى اعتبار الفنومنولوجيا الوجودية لدى ميرلوبونتى انثروبولوجيا فلسفية(١) ، وذلك لتركيزها على فهم الانسان ووجوده الواقعى ، وتقديمها لوجهة نظر موحدة للوجود الانسانى والبنيات العامة للوجود فى العالم • لقد اثبتت الفنومنولوجيا الوجودية لدى ميرلوبونتى مقدرتها على التطبيق فى مختلف مجالات الخبرة المعاشة ، كما رأينا فى الجزء الخاص بالسياسة والجزء الخاص بعلم النفس وكما سنرى مع علم الاجتماع • فالفلسفة قادرة على تناول موضوعات دابت علوم انسانية او اجتماعية متخصصة على تناولها بالدراسة والبحث ، وفى هذا اثراء وتطوير لتلك المجالات •

لقد رأى ميرلوبونتى ان اللغة والمجتمع يحققان علاقة الربط بين كل من المتعال والوصفى وهو ما يشكل منهج الفنومنولوجيا الوجودية • فان اللغة توجز باعتبارها تنظيما يتعالى على الفرد الا انها فى الوقت نفسه تعجز عن الوجود فى انعزال عن الكلمات الحية التى نعبر بها فى أحاديثنا اليومية • وبنفس الشكل يتعالى المجتمع عن الذات بمعنى ان الممارسة العملية والعلاقات الاجتماعية تخلق عبر الزمان الاتفاقات والقوانين والتنظيمات التى تشكل وقائعية المجتمع ، وتحوله الى شئ

---

(1) Spurling op cit, p. 164.

ضـخم فى مواجهة الفرد . الا ان الواقع الاجتماعي يعتمد فى وجوده على استعداد الافراد او اتفاقهم على رؤيته كواقع ، مادام المجتمع يوجد فقط من خلال الممارسة العملية للافراد الذين يعملون فى انسجام . ومن هنا يمكن ان نرى لماذا تشكل الحرية بنية ضرورية للوجود فى العالم ، مادام البشر هم الذين اقاموا العالم الاجتماعى الذى نعيش فيه ، وبالتالى فهم القادرون على تغيير او تحطيم ما سبق ابتداعه(١) .

١ ـ الفصل بين الفلسفة وعلم الاجتماع :

رفض ميرلوبونتى بشدة هذا الفصل بين الفلسفة وعلم الاجتماع ورأى استحالة اذا كنا نريد فلسفة سليمة وعلم اجتماع صادق ، كما رأى فيه اضعافا لنمطى الدراسة من جهة اخرى . وقدم ادلة على وجهة نظره هذه . لقد عاشت الفلسفة وعلم الاجتماع فى ظل نظام من الفرقة لم ينجح فى اخفاء التنافس بينها الا عن طريق رفض كافة نقاط اللقاء واعاقة نمو الاثنين ، وجعل كل منها غير مفهوم بالنسبة للآخر ، اى عن طريق جعل الثقافة « ..... » Culture فى موقف ازمة مستمرة . الا ان ميرلوبونتى يرى ان روح البحث بما جبلت عليه قادرة على قلب هذه الأوضاع وان التقدم الذى طرأ فى كل مجال على حدة يتيح اليوم اعادة النظر فى العلاقات بينها . ولربما كان الفصل القائم بين الفلسفة وعلم الاجتماع غير معلن بالطريقة او العبارات التى يعلن من خلالها ميرلوبونتى ذلك ، ذلك انه يرى ان اعمال الفلاسفة وعلماء الاجتماع بالرغم من قيامها على مبادىء مفرقة الا ان اعمالهم الواقعية غير قاصرة عليهم . وهناك بالرغم من الفرقة معنى مشترك يؤدى فى نهاية المطاف الى التوفيق بين المعرفة والفكر ، وذلك عن طريق ارجاع الفلسفة والعلوم الانسانية الى ما يبدو انه يشكل نمطهما الخاص(٢) .

---

(1) Ibid p. 170.

(2) Merleau - Ponty . Le philosophie et la sociologie. Reproduit dans Signes . op cit, pp 123 - 142 , p. 123

. . والوضع كما يرسـمه ميرلوبونتى هو الآتى : فبينما تلتقى فلسفات كبيرة فى محاولتها التفكير فى العقل وتبعيته ـ اى الأفكار وحركتهـا والفهم والاحساس ، فانه توجد أسـطورة تصور الفلسـفة على انها التأكيد السلطوى للاسـتقلالية المطلقة للعقل · على كل الأحوال لم تعد الفلسفة تساؤلا بل اصبحت جسـما من النظريات التى تتحقق كى تكفل لعقل ثاقب الاسـتمتاع بذاته وبأفكاره (, وقد استثنى ميرلوبونتى هوسرل من هـذا الشـكل الذى صوره للفسـفة ، حيث أوضح أن هوسرل احس قبل اى شخص آخر باتصال كافة أشكال الفكر ، واننا غير مطالبين بتدمير علوم الانسـان كى نقيم الفلسـفة ، كما اننا غير مطالبين بتدمير الفلسـفة من اجل تأسيس علوم الانسان ، وقد راينا بعضا من هـذه الآراء فى عرضنا لموقف هوسرل من علم النفس ، وسوف نوضح موقف هوسرل فى صفحات قادمة) · ومن جهـة اخرى تقوم أسـطورة المعرفة العلمية التى تتوقع من مجـرد تسـجيل الوقائع ، ليس فقط علما للاشـيـاء فى العالم ، وانما ايضا علما لهـذا العلم ، اى علم اجتماع المعرفة ·····
une sociologie du savoir · وعلى هـذا العلم الجديد أن يغلق على ذاته عالم الوقائع واضعا فيه كل شىء حتى الأفكار التى نبتكرها لتأويل هـذه الوقائع · وتتعارض هاتان الأسـطورتان كما تتقابلان فى آن واحد · فالفيلسوف وعالم الاجتماع فى وضعهما المتعارض يتفقان على الأقل حول بيان الحدود التى تأمن عـدم تلاقيهما على الاطلاق · الا أن هـذا الحاجز لو تم رفعه سوف يدمر كل منهما الآخر · لقد بدأ كلاهما فى التنازع على العقول ، ويعبر الانفصال القائم بينهما عن الحرب الباردة(١) ·

فاذا ما أراد اى بحث أن يركز اهتمامه فى ظل هـذه الظروف على كل من الأفكار والوقائع فانه يجد نفسه منقسما ، ذلك ان الوقائع بدلا من ان يتم فهمها كمحفزات stimulants وكضمان لجهد يجمع ديناميتها الداخلية فانها توضع فى مصاف فضل حاسم une grâce pêremptoire

(1) Ibid p. 124.

علينـــا أن ننتظــر منـــه كل شيء • بينمـــا الأفكـــار معفيـــة من حيث المبــدأ من اى مواجهـــة مــع خبرتنا بالعــالم وبالآخــر وبانفســـنا •
وقد اعتبرت عمليــة الذهاب والاياب من الوقائع الى الأفكار وبالعكس مدانة باعتبارها عملية مدعية — بالنســبة لكل من العلم والفلســفة — ذلك أنها من وجهــة نظرهما تجرد العلماء من التأويل النهائى للوقائع التى جمعوها بأنفســهم ، وتلزم الفلســفة بنتائج البحث العلمى التى ما زالت مؤقتــة(١) •

وقد اعتبر ميرلوبونتى ما ســبق موقفا متشــددا ينتج عنه نتائج غير مشــجعة • فاذا كانت للأبحاث المختلطة عيوبها فيرجع هــذا الى ان المنظور الفلســفى والمنظور العلمى لا يتفقان • وقد انتقد ميرلوبونتى هــذا الفصل بين الفلســفة وعلم الاجتماع بأسلوب ســاخر يعيب فيه على الموقفين المتعارضين • فاذا كان كل منهما لن يعرف اليقين الا بشرط أن يجهــل الآخر فعلينـــا اذن ان نخفى عن عالم الاجتمـــاع المثاليــة « idéalisation » التى تملكها الواقعة الخام وهى عصب عمله ، وعليه ان يجهــل كشف المعـــانى التى هى سبب وجوده ، وكذا بنيــاء النماذج الفكرية للواقع التى بدونها لم يكن ليوجد اليوم علم للاجتماع ، كما لم يكن ليوجد فيزياء جاليليو فى القدم • عليــه اذن ان يرجع الى اســتقراء بيكون وعليه أن يدرس الواقعة الاجتماعية كمـــا لو كانت غريبة عنه ، كما لو كانت دراســته لا تدين بشىء للخبرة الموجودة لديه باعتباره ذاتا اجتماعيــة ، للذاتية المتبـــادلة ••••• intersubjectivité وذلك بحجة أن علم الاجتماع ليس قائما بعد على هــذه الخبرة المعاشـــة ، وانما هو تحليل لها وتوضيح وتجريد ، وأنه يهز وعينا الأولى بالعلاقات الاجتماعية ، جاعلا من العلاقات التى نعيشها متغيرا متميزا للغـــاية يختص بدينامية تبدو فى بدايتها غير متوقعة من جانبنا ، ولا نتعلمها سوى فى اتصالنا بالتشكيلات الثقافية الأخرى • وتتناسى الموضوعية اليقين القائم

---

(1) Ibid

على كوننا غير قادرين على توسيع خبرتنا بالعلاقات الاجتماعية ، أو تشكيل فكرة العلاقات الاجتماعية الصادقة سوى عن طريق المماثلة « analogie » مع تلك العلاقات التى سبق أن عشناها أو بالاختلاف معها ، وباختصار عن طريق ادخال تغيير متصور لها يظهر فى ضوءه معنى جديد . ويعطى ميرلوبونتى مثالا من العلم الطبيعى : أن حركة سقوط جسم معين على سطح مائل تتضح اكثر ويلقى عليها ضوء جديد بفضل الفكرة الخالصة عن السقوط الحر(١) .

ويعطى ميرلوبونتى مثالا آخر من الأنثروبولوجيا : فبعض الثقافات تبين ان الأطفال يعاملون أولاد عمومتهم كأنهم ذويهم ، وتتيح هذه الوقائع رسم توضيحى لنسق القرابة فى الحضارة موضع البحث . الا ان الملاحظ ان الارتباطات المسجلة تعطى فقط شكل القرابة أو حدودها فى هذه الحضارة ، وهى مجرد اشكال من السلوك تسمى بواسطة التعريف الأسمى « قرابة » وتعبر فى بعض المواضع عن نقاط للمعنى لا تحمل اسما ، فلم ينسب لها معنى اجتماعى بعد . ولن تعبر الصياغات التى تلخصها سوى عن عملية فيزيائية أو كيمائية لها نفس الشكل ، مادمنا لم ننجح فى أن نضع أنفسنا فى التنظيم كما تشكل ، ولم نفهم نمط القرابة التى تشير اليها كافة هذه الوقائع كما لم نفهم باى معنى ينظر بعض الأفراد فى هذه الثقافة الى افراد آخرين من نفس الجيل نظرتهم الى ذويهم ، واخيرا ما دمنا لم ندرك البنية الشخصيه والشخصية المتبادلة التى تشكل القاعدة ، ولا العلاقات التنظيمية الطبيعة ومع الآخر التى تجعل الارتباطات الملاحظة ممكنة(١) .

ان الدينامية العميقة للكل الاجتماعى ليست معطاة فى راى ميرلوبونتى مع خبرتنا الضيقة بالحياة مع الآخرين ، وانما نستطيع فقط ، عن طريق ابتعادنا عن مركز هذه الدنيامية .... decentration

(1) Ibid p. 125.

واقترابنا منها من جديد « recentration » ، التوصل الى تصورها .
ويعطى ميرلوبونتى مثالا على ذلك مشتقا من علم النفس : فابتداء من تصورات فرويد عن الجسم نستطيع ان نرسم لوحة بكل الأنماط البارزة الخاصة بفتحات جسم الطفل ... الا ان هذه اللوحة لا تنبئنا شيئا عن العلاقات مع الآخرين ومع الطبيعة التى تقوم بتعريف الأنماط الثقافية ، ما دمنا لا نرجع الى المعنى النفسى لكل من الفم او الجهاز التناسلى فى خبرتنا المعاشة ، بحيث نرى فى الاستخدامات المختلفة التى تقوم بها الحضارات تركيزات لتشكيل اولى للجسم باعتباره مركبة الوجود داخل العالم . ان اللوحة او الرسم المقدم لا يشكل سوى دعوة كى نتصور ابتداء من خبرتنا بالجسم اساليب أخرى لدراسته . ان الخبرة المتحققة فينا لا ترد ابدا الى شرط امكان بسيط ضمن الامكانات الأخرى ، ما دمنا نتصور الامكانات الأخرى على خلفية هذه الخبرة المميزة حيث نتعلم كيف نتعرف على الجسم كمبدأ « بناء » وذلك مهما كانت هذه الامكانات مختلفة عنها (١) .

فاذا كانت النزعة الموضوعية Objectivisme او النزعة العلمية المتطرفة scientism ستنجح فى حرمان علم الاجتماع من أى استعانة بالمعانى ، فانها لن تحرمه من الفلسفة سوى عن طريق الحيلولة بينه وبين ذكاء موضوعه . وقد نستعين بالرياضيات فى المجال الاجتماعى ولكننا لن نحصل على الجانب الرياضى للمجتمع موضوع البحث . ان عالم الاجتماع يمارس الفلسفة فى الاطار الذى هو مكلف من خلاله بفهم الظواهر وليس مجرد تسجيلها . وفى لحظة التأويل هذه يتحول عالم الاجتماع الى فيلسوف ، فى رأى ميرلوبونتى . ويعنى هذا القول بان الفيلسوف المتخصص مؤهل لاعادة تأويل الوقائع التى لم يقم بملاحظتها بنفسه ، اذا كانت هذه الوقائع تعبر عن شيء مخالف لما رآه عالم الاجتماع فيها ، او اذا ما كانت تعبر عن شيء يتجاوز ما رآه فيها ،

(1) Ibid p. 125 - 126 .

فاذا كان جوهر الشيء المادى كما قال هوسرل لم يبدأ مع الفنومنولوجيا وانما مع جاليليو فيكون من حق الفيلسوف قراة جاليليو وتاويله(١) .

وكما بين ميرلوبونتى كيف تؤثر هذه الفرقة بين الفلسفة وعلم الاجتماع على تطور المعرفة ، فانه قد بين كيف تكون اكثر اجحافا بالفلسفة . ويتساءل كيف يستطيع اى فيلسوف واع أن يقترح بجدية منع الفلسفة من ارتياد العلم ؟ ذلك ان الفيلسوف يفكر دائما فى شيء ما : فى مربع على الرمال ، فى الحصان ، فى الدولة الرومانية .. وما الى ذلك . يفكر اذن الفيلسوف فى خبرته وفى عالمه . فكيف نعطى له الحق فى نسيان ما يقوله العلم بصدد نفس هذه الخبرة ونفس هذا العالم ؟ واننا لنجد تحت التعبير الجمعى « علم » عملا منظما او ممارسة منهجية – تضيق وتتسع ، تتضح ويقل وضوحها – تختص بنفس الخبرة التى تبدأ مع ادراكنا الحسى الأول . هى مجموعة وسائل للادراك الحسى وللتصور واخيرا للحياة متجهة نحو نفس الحقيقة التى قامت خبراتنا الأولى باثبات ضرورتها بداخلنا . ويحدث أن يشترى العلم دقته مقابل تعميم ، فيتمثل العلاج حينئذ فى مواجهته بخبرة متكاملة « expérience intégrale ... » ، لا بمعرفة فلسفية نجهل مصدرها(٢) .

٢ – هوسرل وقضية علم الاجتماع والفلسفة :

يعتبر هوسرل صاحب فضل فى هذا الموضوع ، فقد تابع منذ تطور فلسفته فى مرحلتها الأخيرة ، بشكل متزايد ، جهوده لاضافة الماهيات المورفولوجية والخبرة الانطولوجية الى رؤية الماهيات ، وهو مجال او موقف فى البحث تستطيع من خلاله الفلسفة الالتقاء بالمعرفة الفعالة . لقد اعتقد فى البداية بوجود اختلاف بين النظامين الا ان فكرته بعد ذلك عن وجود توازى بين معرفة وضعية وفلسفية ، هذا التوازى الذى يجعل

(1) Ibid p. 127.
(2) Ibid p. 128.

كل تاكيد فى احداها يتناسب مع تاكيد للأخرى ، فكرته هـذه قادته الى احتواء متبادل... enveloppement réciproque اما عن البعد الاجتماعى Le social فعلينا ان نعلم كيف يمكن ان يكون فى آن واحد « شيئا » نتعلم كيف نعرفه دون افكار مسبقة ، « ومعنى » لا تتيح المجتمعات التى نتعرف عليهـا سوى فرصة واحدة لظهوره ، اى كيف يستطيع هـذا البعد الاجتماعى ان يكون قائما فى ذاته en soi وفى داخلنـا ... en nous · وفى هـذه المتاهة يرى ميرلوبونتى ضرورة الالتزام بالمراحل التى يتجه بواستطها هوسرل نحو التصورات النهائية حيث يتم الاحتفاظ بها وفى نفس الوقت يتم تجاوزها(١) ·

وقد اعتبر هوسرل وميرلوبونتى اللغـة رابطة اجتماعية هامة ، فهى تربط بين الفرد والآخرين ، بين الفلسـفة وعلم الاجتماع · فيضع هوسرل كمبدأ فكرة اننا لا نستطيع أن نفهم وظيفة لغتنا ، والدخول فى معرفة حقة للغات الأخرى ، الا اذا اسسنا قبل ذلك لوحة « للشكل المثالى » للغـة وانماط التعبير التى تنتمى اليها بالضرورة ، اذا كانت تريد أن تكون لغـة : وهنا فقط نستطيع ان نفهم كيف تسـاهم اللغـة الالمـانية واللغـة اللاتينية واللغـة الصينية ، كل لغـة بطريقتها ، فى هذه الايدتيكية العـامة أو المـاهية العـامة وان نقوم بتعريف كل لغـة منها باعتبارها خليطا بنسب مبتكرة « لأشكال المعنى العـامة » ، وهى تحقق مشوش وناقص « للنحو العـام والعقلانى » · يتعين اذن اعادة بناء اللغـة بواسـطة عملية تركيبية ابتداء من البنيات الأساسية لكل لغـة ممكنة(٢) · ويعنى هـذا اننا لا نستطيع فهم لغـة ما باعتبارها وسـيلة للتعبير الانسـانى الا عن طريق وضعها على خلفية نظرية عامة فى اللغـة

---

(1) Ibid .
(2) Ibid p. 129

ثم وصفها . وهكذا يتطلع هوسرل مثله فى ذلك مثل علماء النحو فى القرنين السابع عشر والثامن عشر الى تأسيس علم عام للنحو(١) .

ويبدو الفكر الفلسفى لدى هوسرل مستقلا تماما وقادرا بمفرده على الوصول الى المعرفة السليمة بالرجوع الى الماهيات التى تعطى مفاتيح الأشياء . وهكذا توضع الخبرة التاريخية بالعلاقة الاجتماعية موضع شك لصالح رؤية الماهيات . فالخبرة تقدم لنا «عمليات اجتماعية» ، « وتكوينات ثقافية » واشكال للقانون والفن والدين ، ولكن بسبب اتصالنا بهذه التحققات الامبريقية فاننا لن نصل الى معرفة ما تعنيه هذه العناوين التى توضع فى اطارها ، ومن ثم ما اذا كان المستقبل التاريخى لهذا الدين أو لهذا الشكل من القانون أو الفن يتمسك بماهيتها ، ويحكم على قيمتها ، أم على العكس ما اذا كان هذا القانون أو هذا الفن أو هذا الدين يحتوى على احتمالات أخرى(٢) .

ويحاول ميرلوبونتى توضيح أفكار هوسرل حول هذا الموضوع بمقابلته بفكرة الدين لدى دوركايم . فيأخذ مثالا من احد بحوث دوركايم المتضمنة فى « الأشكال الأولية للحياة الدينية » حيث يطرح دوركايم مشكلة المقدس le sacré ويدرس هذه الظاهرة لدى القبائل الاسترالية . وينتهى بالقول بأن أصل فكرة المقدس هو البعد الاجتماعى ، وهو ما يمثل أساس الظاهرة الدينية . وهكذا يصل الى ماهية الحياة الدينية ، مما يتيح دراسة أى دين آخر على هذه الخلفية . ويتضح هنا لميرلوبونتى شرعية أفكار هوسرل : فان بحث دوركايم هذا اعمى ... هل يمثل المقدس بنية تحتية لكل دين ؟ ان مشكلة هوسرل تتمثل فى التساؤل : ما هى ماهية الدين ؟ فاذا كانت هى المقدس فمعنى ذلك ان

---

(1) Merleau - Ponty , Les Sciences de l' Homme et la phénoménologie dans Bulletin de psychologie Op. Cit.p 150

(2) Merleau - Pouty Signes, Op. cit, p. 129

دوركايم يقدم عنصرا ما ولكن فى حالة عدم وجود المقدس فى دين معين ، أو اذا لم يكن يوجد سوى كظاهرة ثانوية ، فهنا لا تكون لنتيجة دوركايم أى قيمة • بالاضافة الى اننا يمكننا ان نتصور فكريا دينا معينا متميزا عن كافة الأشكال الثقافية التى يظهر الدين فى اطارها • ونفس الشىء ينطبق على الفن والقانون ، فيظل البحث مشوشا ما لم نحدد بواسطة بحث غير امبريقى ماهية الفن وماهية القانون(١) •

ان التاريخ فيما يقول هوسرل لا يستطيع ان يحكم على فكرة ما ، واذا ما فعل فان هـذا التاريخ الذى يقوم بالتاويل يأخذ من « الدائرة المثالية » الارتباطات الضرورية التى يدعى أنه يستخرجها من الوقائع(٢) • ويعترف هوسرل ان التصورات الخاصة بالعالم التى تذعن لكونها مجرد الحساب الختامى ، فى كل لحظة يسمح فيها بالتفكير ، تثير مشكلة حقيقية ، مع آخذ مكتسبات المعرفة الفعالة فى الحسبان • وترجع فى رايه المشكلة الحقة الى أن الفلسفة تفقد معناها اذا ما تخلت عن الحكم على الحاضر • فأى فلسفة تنصرف من حيث المبدأ عن أخذ موقف فى الحاضر لن تكون فلسفة • وفى رأيه أن الفلاسفة القائلين برؤية للعالم Weltanschauung.. •••• يفشلون ايضا ، ففى رغبتهم مواجهة المشاكل الحالية والحفاظ على نسقهم الخاص وعلى ما يكفى كى يستطيعوا الحياة بعد ذلك ، يفقدون كل شىء • فهم لا يستطيعون الاسهام فى حل هـذه المشكلات بحماس يفوق الآخرين ، فهم موجودون مثلهم فى فلسفة الحياة وليس فى عالم المعرفة ••• Welt wissenschaft ، وبينما يبذلون من ذاتهم للتفكير فى الحاضر فهم يسلبون من الفلسفة الوفاء غير المشروط الذى تتطلبه • وعندما تتاسس الفلسفة فانها تتيح التفكير فى الحاضر

---

(1) Merleau-Ponty. Les Sciences d l'homme et la phénoménologie. dans Bulletin de psychologie , Op Cit p 150

(2) Husserl Die philosophie als strenge Wissenshaft p. 325 Cité par Merleau - Ponty . Signes Op Cit p. 129

وأيضا فى المـاضى ، وفى الأزلى • أن الذهاب مباشرة الى الحاضر هو عبارة عن التخلى عما هو صلب ومتين من أجل ما هو واهى(١) •

لقد رأى دلتاى Dilthey أن الفلسـفة لا تقام خارج الزمان بل هى وعى تركيبى ومؤقت ازاء كل ما له قيمة فى معارف الزمان • بينما يتخذ هوسرل موقفا من أجل الوصـول الى فلسـفة هى علم دقيق • ان مشروع دلتاى يستجيب حقا لحاجة شرعية : هى الحيـاة بعد التفكير • وفلسـفة الحيـاة تفكر فى هدف يقع فى المتناهى ، هو هدف مؤقت شـبيه بالفكرة الخلقية المؤقتة • اما هوسرل فيرى أن هـذه الضرورة العملية لا تقـدم تبريرا كافيا ، فان الفلسـفة الدقيقة سوف تتخذ كموضوع للتفكير عصرنا أو زماننا الى جانب الأزمنة الأخرى ، وهنا تكون فلسـفة معاصرة بحق • فمن يتمسكون بفلسـفة الحيـاة ، فى رأى هوسرل يؤخرون الحل العلمى للمشـكلة المطروحة • علينا اذن أن نستهدف عالم المعرفة وليس فلسـفة الحيـاة • ولا يريد هوسرل التضحية بالدقة الفلسـفية من أجل تاريخية الفيلسوف(٢) •

وهكذا كان موقف هوسرل المبدىء ، ولكن عند رجوعه فى الجزء الثانى من عمله الى مشـكلات التاريخ وبخاصة فى البداية الى مشـكلة اللغـة فانه تخلى عن فكرة ذات فلسـفية مسيطرة على الممكنات يتعين أن تبعد عنهـا لغتها كى تجد فيما وراء الحاضر الأشـكال المثالية للغـة عامة . فتمثلت مهمة الفلســفة الأولى بشأن اللغة ، فى اعادة كشف تأصلنا •••••• inhérence فى نسق اللغـة ، نستخدمه بفاعلية تامة لأنه موجود أمامنا بشكل مباشر كوجود جسـمنا • فلم تعد فلسـفة اللغـة فى موقف مواجهـة مع اللغويات الامبريقية التى تحاول الوصـول الى موضوعية

---

(1) Merleau - Ponty . Signes Op Cit p. 129

(2) Merleau - Ponty . Les Sciences de l'homme et la phénoménologie dans Bulletin de Psychologie Op. Cit p. 150

كاملة ، بل هى على العكس فى موقف اعادة كشف للذات المتحدثة اثناء الممارسة ، فى تعارض مع علم للغـة يعاملها كموضوع(١) .

ان الموقف الفنومنولوجى ازاء اللغة كما عبر عنه بو H. Pos فى مقاله « الفنومنولوجيا واللغويات » يتيح وحده الوصـول المباشر الى اللغـة الحيـة الموجودة فى مجتمع لغوى يسـتخدمها ، لا بقصد الاحتفاظ بهـا وانما بهدف تأسيس مسـتقبل ما ، والسـعى اليه وتعريفه . وهنا لا تتحلل اللغـة الى عناصر تنضاف شـيئا فشـيئا الى بعضها البعض ، بل هى مثل عضو فى الجسـم تتسابق كل الأنظمة لأداء الوظيفة الوحيدة ، مهما تعدد منشأها ومهما كان وجودها الأصـلى داخل الكل طارئا . ويرى ميرلوبونتى : اذا كان من خصائص الفنومنولوجيا أن نتناول اللغـة بهذا الشـكل فذلك لأنها لم تعد التحديد التركيبى لكل الممكنات ، كما لم يعد التفكير هو الرجوع الى ذات سـابقة على الامبريقى حائزة على مفاتيح العلم ، ذلك أن التفكير لم يعد يملك العناصر المؤسسة للموضوع . وعلى الذات أن تتخذ موقف الوعى داخل اتصال أو احتكاك يعبر فى البداية عن قدرتها على التفكير . والفيلسوف هو الشـخص الذى يلاحظ أنه يقع داخل اللغـة ، فهو يتحدث ، ولن يقتصر التفكير الفنومنولوجى على السرد الواضح للشروط التى لا توجد بدونها أى لغـة وانما يقع على عاتقه مهمة كشف الشىء الذى يستدعى وجود الكلمة ، وغرابة وجود ذات تتحدث وتفهم وتتجه نحو المسـتقبل ، بالرغم من المصادفات وما تنزلق اليـه اللغـة من معنى . لم يعد التفكير اذن هو الانتقال الى نظام آخر يقضى على النظام الحالى للأشـياء ، بل هو منـذ البداية وعى بتأصلنا فى الأشـياء(٢) .

واتجه هوسرل فى كتاباته الأخيرة الى الاعتراف بعالم الحيـاة Lebenswelt ، وأصبح من خصائص الفنومنولوجيا الاعتراف بالعالم

---

(1) Merleau - Ponty . Signes Op Cit p. 130
(2) Ibid p. 131

المعاش ، وبالتالى باللغة المعاشة ، مما يفصح عن طريقة أكثر تصميما على التعبير بان الفلسفة لا تملك جملة حقيقة اللغة والعالم . أنها استرجاع للوغس مبعثر فى عالمنا وفى حياتنا ومرتبط ببنياتها الواقعية ، كما هى أول صياغة له . وهكذا تتطور الصلة بين الفلسفة والتاريخ فى داخل نفس حركة التفكير التى كانت تريد تحرير الفلسفة من التاريخ . وقد اعترف هوسرل بان التاريخ اساسى بالنسبة للفيلسوف فهو يكشف له عن العقل المشترك ..... Gemeingeist ، ومادام التاريخ يعطى له ذلك فمعنى ذلك انه يتيح له التفكير فى اتصال الذوات(١) .

وهكذا يجد الفيلسوف ان عليه ان يفهم انه لا توجد مجرد عقول تملك كل منها منظورا عن العالم ، بل ان الفيلسوف بمقدوره ان يبحث ويفكر ويرى ان كل منها فى معية مع الآخر ، ومن هنا ترتدى خارجا يتيح لها ان تكون مرئية . وهكذا لا يستطيع الفيلسوف الحديث عن العقل بشكل عام او ان يهنىء نفسه بأنه هو الذى أسسه ، وانما يتعين أن ينظر الى نفسه فى ضوء حوار يدور بين العقول ويقع فى موقع ، مثله فى ذلك مثل العقول الأخرى . وهكذا نصل الى الصياغة التى وضعها هوسرل فى كتابه « أزمة العلوم الأوربية » عندما قال : « ان الذاتية المتعالية هى ذاتية متبادلة » intersubjectivité . ويتساءل ميرلوبونتى كيف نتفادى ان تختلط حدود المتعال مع الامبريقى اذا كان المتعال هو ذاتية متبادلة ؟ ذلك اننا نرى مع الآخر ما يراه الآخر فى ، انها كل وقائعيتى التى توجد متداخلة مع الذاتية ، او على الأقل موضوعة كعنصر اساسى فى تعريفها . وهكذا ينزل المتعالَ فى التاريخ ، أى لم يعد التاريخى ، بعبارة اخرى ، يمثل مجرد العلاقة بين اثنتين او أكثر من الذوات المستقلة تماما ، فيوجد « داخلُ » يلتصق بتعريف كلّ منها الخاص ، ولم يعد كل شخص لنفسه فقط ، وانما هو يعلم انه ايضا ذات فى علاقة بالآخر(٢) .

---

(1) Ibid p. 131 - 132
(2) Ibid p. 134

وقد لاحظ هوسرل فى أواخر حياته وكما يتضح فى كتابات غير منشــورة ، أنه يحدث توسط فى المواجهة بين الواقعة والمــاهية بواسطة الفــكرة القائمــة على ان التفــكير الخــالص يكتشف أصـــلا للمعنى genèse du sens (Sinnegenesis) مباطن لموضوعاته · مما يستدعى ضرورة تطوير « ما هو قبل » ····· un avant « وما هو بعد » ·· un après فى الممارسة ، وايجاد سلسلة من الخطوات، او المراحل ترجع كل منها للأخرى ، ولا تملك اى منها أن توجد فى وجود الأخرى ، وانما تفترضها باعتبارها منتمية الى الماضى· فاذا اخذنا كمثال هندسة القرن التاسع عشر فاننا نرى انا توصلنا مع اقليدس الى عناصر ثابتة · والمكان الاقليدى بالرغم من شــكله الأزلى هو فى الواقع تشــكيل ثقافى مرتبط بحالة معينة للمعرفة ، صالحة لزمان معين · وتثير التعديلات التى ادخلت على المكان بعد ذلك مشــكلة تحول فكرة الزمان : « فالافكار لا توجد فى راحة » فيما يقول افلاطون · ومقر الفلســفة لا يقع فى الأزلى ، أو فى الحركة ، وانما فى التاريخ ، التاريخ المقابل للتفكير والفهم ، التاريخ القصــدى الديالكتيكى الذى يقــدم نظاما ومعنى · فيتحدث هوسرل هكذا فى اعماله الأخيرة عن « عقل فى التاريخ » raison dans l'historie (١) ·

فان يكون المرء فيلسوفا لا يعنى الخروج من الوجود نحو المــاهية ، وانما هو فهم للماضى فى ضوء العلاقة التاريخية التى تجمعنا · الفهم التــاريخى اذن هو اســتعادة لسلسلة من العمليات الثقافية المتجــددة بواســطتنا من خــلال حاضرنا ، هــذا الحاضر الحى lebendige Genenwart الذى يتجدد بواســطته المــاضى والمســتقبل · وهكذا يتغير البحث التاريخى والانثولوجى(٢) ·

---

(1) Merleau - Ponty. Les Sciences de l'homme et la phénoménologie dans Bulletin de psychologie, Op Cit.p 150 - 151

(2) Ibid p. 151

لقد أوضح هوسرل فى خطاب ارسله الى ليفى بريل Lévy - Bruhl يعلق فيه على كتابه « الميثولوجيا البدائية La Mythologie Primitive ، ان الوقائع تحرك خيال الفيلسوف عن طريق اجباره على الاهتمام بالانسانية وفهمها ، فلا يمكن تصور البيئات الثقافية بواسطة تغير متخيل(١) . والتحليل القصدى الذى يعثر على بنيات العالم القديم ويعيد بنائها لن يستطيع الاقتصار على توضيح بنيات عالمنا ، ذلك ان ما يعطى معنى للبنيات هو الوسط أو البيئة le milieu (Umwelt ......) ، ولا نستطيع ان نفهمها الا اذا فهمنا كيف يسيل الزمان وكيف يتأسس الوجود أو الكائن فى ثقافاته . ويذهب هوسرل الى حد القول بأن النسبية التاريخية لها تبريرها باعتبارها واقعة انثروبولوجية(٢) . وهكذا يتحقق اللقاء بين الاثنولوجيا أو الانثروبولوجيا والفنومنولوجيا .

ويتساءل ميرلوبونتى أين الفلسفة من كل هذا ؟ ويلاحظ أن السطور الأخيرة لخطاب هوسرل الى ليفى بريل يلقى الضوء عليها : فعلى الفلسفة ان تتحمل مسئولية كافة مكتسبات العلم التى هى الكلمة الأولى للمعرفة ، وتتحمل معها مسئولية النسبية التاريخية . ولا تكتفى الفلسفة بتسجيل مختلف الوقائع الانثروبولوجية : « فالانثروبولوجيا اذا كانت كأى علم وضعى وكمجموع لهذه العلوم لها الكلمة الأولى فى المعرفة ، فهى ليست الأخيرة » . فبعد المعرفة الوضعية تتمتع الفلسفة باستقلاليتها وليس قبل ذلك . ولكنها لا تحل الفيلسوف من مهمة جمع ما تستطيع الانثروبولوجيا أن تعطيه لنا ، اى أن نثبت فى الواقع اتصالنا الفعال بالثقافات الأخرى ، ولا تسلب الفلسفة هكذا العالم Le savant ، المرتبط بوسائله فى البحث ، من كفاءته ، ولكنها

---

(1) Ibid .
(2) Merleau - Ponty. signes Op Cit - p 135

تضع نفسها ببساطة فى بعد لا تنازعها فيه اى معرفة عملية(١) . وهكذا تصبح مشكلة المواجهة بين واقعة وماهية ، زمان وازلية ، علوم للانسان وفلسفة فى طريقها للتجاوز ، وذلك لأن الماهية لا تقع خارج الواقعة ، ولا الأزلية خارج الزمان ، ولا الفلسفة خارج التاريخ(٢) .

٣ ـ التكامل بين الفلسفة وعلم الاجتماع :

يصل ميرلوبونتى بعد هذا التحليل المستفيض لفكر هوسرل بالنسبة لموضوع العلم والفلسفة الى رسم صورة للفيلسوف وعالم الاجتماع . فلم يعد الفيلسوف ينسب الى نفسه المقدرة غير المشروطة على التفكير فى فكره الخاص ، فقد اقر بأن « افكاره » « وبداهاته » مازالت ساذجة ، وباعتبارها مأخوذة فى نسيج الثقافة التى ينتمى اليها ، فلا يكفى ان ان يسبر غورها ويجعلها تتغير من خلال الفكر ، بل عليه أن يواجهها باشكال ثقافية اخرى وان يراها على خلفية آراء مسبقة . وتقوم نفس علاقات الاعتماد .... dépendance ، التى تحول دون الفيلسوف والاستئثار بطريق مباشر بوصله الى العمومية .... l'universel أو الأزلية .... l'eternel ، بمنع عالم الاجتماع أيضا من ان يحل محله فى هذه الوظيفة وأن ينسب قيمة أنطولوجية للموضوعية العلمية الخاصة بالبعد الاجتماعى . ان المعنى العميق جدا للتصور التاريخى لا يكمن فى حبس الذات المفكرة فى نقطة واحدة من الزمان والمكان ، وانما يتمثل لدى فكر قادر على الخروج من كل محلية ومن كل زمانية كى يراه فى مكانه وفى زمانه . فمن الخطأ ان نحول ببساطة الى العلم سلطة نرفض ان ننسبها الى الفلسفة النسقية ، وهو ما تفعله التاريخية : فيتوجه عالم الاجتماع الى الفيلسوف متوهما اياه بأنه ياخذ لحسابه التفكير للأبد لكل العالم، وبهذا لا يعبر سوى عن الأفكار المسبقة لثقافة ما أو ما تدعيه

---

(1) Ibid p. 136

(2) Merleau - Ponty. Les Sciences de I' homme et la phénoménologie dans Bulletin de pcychologie, Op Cit , p . 151

هذه الثقافة . فاذا صدق هذا ، فانه يصدق ايضا بالنسبة لعالم الاجتماع .
فاذا كان يتحدث هكـذا الى الفيلسوف ، فمن أين أتى بهذا الحديث ؟
فهذه الفترة المرتبطة بزمان تاريخى يضم الفلسـفات مثلما تضم علبة شيئا
بداخلها ، ليس بمقدور عالم الاجتماع تكوينها الا اذا وضع نفسه بدوره
خارج التاريخ وتخلى عن امتيازه كملاحظ مطلق **observateur absolu** (١).

ان تاصل فكرى فى موقف تاريخى معين ، وتاصله كذلك من خلال
هـذا الموقف فى مواقف تاريخية اخرى تثير اهتمامه ، يجعل من معرفة
البعـد الاجتماعى معـرفة لذاتى ، ويستدعى وجهـة نظر الى الذاتيـة
المتبـادلة باعتبارها ملكى ، ويسـمح بها ، وهو ما ينسـاه العلم بالرغم
من اسـتخدامه له ، ويشكل هـذا صميم الفلسـفة . فاذا كان التاريخ
يضمنا جميعـا فعلينا أن نفهم اننا لا نصل الى الحقيقة عن طريق وقوفنا
ضد التاصل التاريخى وانما بواسطته .... فاذا اعترفت بأنى أستطيع
من خلاله أن اطلع على كل فعل أو كل معرفة ذات معنى بالنسـبة لى كان
أرى انه يحوى كل ما يمكن ان يوجد ، عنـدئذ ينكشف اتصالى بالبعد
الاجتماعى فى تناهى موقفى ، كنقطة بداية أو اصل كل حقيقة بما فيهـا
حقيقـة العلم . ومادمنا نملك فكرة عن الحقيقـة ، ومادمنا نقع داخلهـا
ولا نستطيع الخروج ، فلا يتبقى سوى تعريف الحقيقة داخل الموقف(٢) .

ويمثـل الموقف بالنسـبة لميرلوبونتى مبدأ للفضـول ، والبحث ،
والاهتمـام بالمواقف الأخرى باعتبارها مغايرة لموقفنا ، كما يمثل ما يربطنا
بمجمل الخبرة الانسـانية وما يفصلنا عنها كذلك . وسنسمى علم اجتماع
وعلم كل محاولة من اجل بناء متغيرات مثالية تقوم بتجريد وتصوير هـذا
الاتصـال الفعال . وسنسمى فلسـفة ذلك الوعى الذى يتعين الاحتفاظ به
للمجتمع المفتوح حيث تتعالى الذوات الأخرى **alter ego** التى تحيـا

---

(1) Ibid p. 136 — 137 .
(2) Ibid p- 137

وتتحدث وتفكر كل منهـا فى وجود الأخرى ، وكلها فى علاقة مع الطبيعة كما نتنبأ بها ، وراءنا ويحولنا وامامنا ، وكائنة على حدود مجالنا التاريخى ، كما هى كائنة على حدود الواقع الأخير الذى تقوم بنياتنا النظرية بتحديد أداءه ، ولا يمكنها أن تحل محله . لا تعرف الفلسـفة اذن ، فى راى ميرلوبونتى ، من خلال مجال معين يقتصر عليهـا : فهى مثل علم الاجتماع لا تتحدث سوى عن العالم والبشر والعقل . وتتميز بنمط معين من الوعى موجود لدينا ازاء الآخرين وازاء الطبيعة وازاء انفسـنا(١) .

لا يكتفى ميرلوبونتى اذن باعتبار الفلسـفة متوافقة مع علم الاجتماع وانما يرى كذلك انها لازمة له كنداء مسـتمر الى مهامه ، وكلما رجع عالم الاجتماع الى المصـادر الحية لمعرفته ، الى ما يعمل بداخله ، كوسـيلة لفهم التشكيلات الثقافية البعيدة عنه ، فانه يمارس تلقائيا الفلسـفة ... ويقول ميرلوبونتى : « ان الفلسـفة ليست معرفة معينة وانما هى اليقظة **vigilamce** التى تجعلنا لا ننسى مصدر كل معرفة »(٢) .

ان تحـديد دور الفلسـفة كوعى بالمعقلانية فى الحادث له معناه . فالوعى الفلسـفى بالذاتية المتبـادلة يتيح لنا وحده أن نفهم فى التحليـل الأخير المعرفة العلمية . وقد سـبق لهوسرل فى كتابه « ازمة العلوم الاوربية » ان عبر عن هـذا المعنى قائلا « ان الفلسـفة والعلم يصبحان الحركة التاريخية التى تكشف العقل العام « المتأصل » فى الانسـانية باعتبارها انسـانية »(٣) . وهنا لا تكون ماهية الانسـان معطاه ولا حتى ماهيـة غير المشروطة ، وإن تلعب دورها سوى اذا اثبتت هـذه العقلانية التى وضعت اليونان فكرتها بداخلنا ، أثبتت نفسها باعتبارها أساسية بواسـطة المعرفة والفعل(٤) .

---

(1) Ibid p. 138

(2) Ibid .

(3) Husserl . Die Krisis der europhaischen Wissenschaften und die transzendentale phanomenologie, I, Philosophia, Belgrade, 1936 , Cité par Merleau - Ponty, Signes, Op Cit p. 139,

(4) Merleau - Ponty Signes , Op Cit p. 140

كيف تتكامل اذن هـذه العـلاقة بين الفلسـفة وعلم الاجتماع فى نظر ميرلوبونتى ٠٠٠ ؟ احـدى المناقشات الدائرة فى مجال علم الاجتماع تثير العلمـاء للاتجاه الى الملاحظة وكشف الوقائع واللجوء الى التحليلات والجدوس وما الى ذلك ، ولكن ما دمنـا على أرض الفكر السـببى « والموضوعى » فان هـذا لن يتضمن نتائج ، ولا يمكن رد السـلاسل السـببية الى احداها كما لا يمكن ان نفكر فيها كلها ٠ وهكذا لا نستطيع ان نعد هـذه الوجهة من النظر سـليمة الا بشرط أن تمر بنمط لا سـببى من الفكر هو نمط الفلسـفة : لا بد ان نفهم فى نفس الوقت كيف تحدث الدراما الفردية بين أدوار سـبق تسجيلها من قبل فى الكل التنظيمى ، وانه بناء على ذلك يمضى الطفـل منذ بداية حياته ، بواسـطة الادراك البسيط للعناية التى يحظى بها وللأدوات التى تحيط به ، ليصل الى كشف المعـانى التى تقوم فى مجموعها بتحويل الدراما الخاصـة به الى دراما لثقافته ٠ وبالرغم من كل ذلك فان الوعى الرمزى يشكل فى نهاية الأمر ما يحياه أو لا يحياه الطفل ، وما يعانى او لا يعانى منه ، بحيث لا توجد اى تفصيلات فى تاريخه الحميم لم تقم باضافة شىء الى المعنى الخاص به والذى يمارسه عنـدما توصل أخيرا ، وبعد أن فكر وعاش حسب ما ترائى له وادركه وحسب ما تتخيله ثقافته ، الى قلب العلاقة ، ودخل فى معانى كلامه وسـلوكه ، واسـتطاع تحـويل خبراته حتى اكثرها سرية الى الثقـافة(١) ٠

واذا كانت السـببية ترى اسـتحالة تحقيـق الحـركة الجاذبة **centripéte** مع الحركة الطاردة ٠٠٠ **centrifuge**، ففى الموقف الفلسـفى وحده يمكن تصور هـذه « التحولات » ٠٠ **métamorphoses** ورؤيتها ، وكذلك الاقتراب والابتعاد من المـاضى ومن الحاضر ، من القديم ومن « الحديث » ، كمـا يمكن تصـور هـذا الالتفاف للزمان والمكان الثقافيين حول أنفسهما ، وهـذا التحديد المسـتمر للأحداث الانسـانية

---

(1) Ibid p. 140 - 141

التى تجعل الواقعة الاجتماعية تبدو أمامنا دائمـا كتغير فى حياة واحدة ، تشكل حياتنا جزءا منها ، وتجعل كل حياة اخرى وجه آخر لنا(١) .

وإذا كانت الفلســـفة هى دائمـا قطيعة مع النزعة الموضـوعية .... Objectivisme ، ورجوع من المبنى الى المعاش ، من العالم الى انفسـنا فان هــذا لا يعنى أنها تنتقل الى محيط الاستبطان ، أو الى مجال متميز عن مجال العلم ، أو الى عداوة مع المعرفة ، مادمنـا قد اعترفنا ان « الداخل » الذى تقودنا اليه ليس حياة شـخصية ، وانما هو ذاتية متبادلة تربطنا اكثر فأكثر بالتاريخ باكمله . فعندما أرى أن البعد الاجتماعى ليس مجرد موضوع وانما قبل ذلك موقف ، وعندما أوقظ فى نفسى الوعى بهذا البعد الاجتماعى الذى أملكه ، عندئذ يصبح كل نظامى اللغوى المتزامن أمامى ، ومن خلاله كل المـاضى الذى استطيع التفكير فيه . انه الفعل الجامع والمفرق للجماعة التاريخية كما هى معطاه لى فى حاضرى الحى . أن انصراف الفلســفة عن تفســير النسق لا يجعلها تسقط فى مصاف التابع للمعرفة العلمية أو الداعية لها ، مادمت تملك بعدا خاصا هو بعد المعية أو المشـاركة ..... coexistence ، لا تملكه كواقعـة مكتملـــة .... fait accompli أو كموضوع للتامل ، وانما كحدث مســتمر .. évenement perétuel ووسط للممارسة العملية العـامة . وهكذا يعلن ميرلوبونتى أنه لا يمكن أن يحل شىء محل الفلســفة ، لأنها تكشف لنا الحركة التى بواسطتها تتحول الحياة الى حقائق ، كما تكشف الحركة الدائرية .. circularité لهذا الوجود المتميز أو هذا الكائن المتميز الذى يمثل ، بمعنى من المعانى ، كل ما يفكر فيه(٢) .

ثانيا ـ دراسة الفرد والمجتمع :

لقد اهتم ميرلوبونتى بدراســة الفرد والمجتمع والعلاقات الوثيقة

---

(1) Ibid p. 141
(2) Ibid p. 141 - 142

التى تربط بينهما ، وقد أطلق على هذه الدراسة الانثروبولوجيا الاجتماعية ٠ وتتمثل الانثروبولوجيا الاجتماعية فى رأيه فى هذا الذى يتحول اليه علم الاجتماع عندما يعترف بأن البعد الاجتماعى له قطبين أو وجهين مثله فى ذلك مثل الانسان : انه يعبر عن معنى ، فنستطيع من هذا فهمه من الداخل ، وفى نفس الوقت يقوم بتعميم واضعاف المقصد الشخصى ، الذى يتجه نحو التطور ويتخذ موقفا وسطا بواسطة الاشياء ٠ وفى رأيه أن موس ... Marcel Mauss هو وحده الذى توقع فى فرنسا علما للاجتماع بهذا الشكل ٠ والانثروبولوجيا الاجتماعية هى عمل موس الذى يستمر حيا امامنا(١) ٠ ويستخدم ميرلوبونتى التعبيرين انثروبولوجيا او علم اجتماع ليشير الى نفس الموضوع ٠

١ ـ الاتجاه الوضعى :

خضع علم الاجتماع منذ البداية ، فى محاولته فهم المجتمع والعالم الانسانى للنموذج الوضعى ...... positivist paradigm لقد شكل النجاح الكبير لمنهج العلوم الطبيعية فى بداية القرن العشرين مع حرص علم الاجتماع الناشىء على التوصل الى احترام ومكانة اكاديمية عاملين هامين فى احتضان علم الاجتماع لمنهج العلوم الطبيعية ، كما عبر عنه دوركايم فى عبارته الشهيرة « معاملة الوقائع الاجتماعية كاشياء » . ولا يزال الاتجاه الوضعى مع الوضعية المحدثة ..... neo - positivism يسيطر بشكل او بأخر على علم الاجتماع المعاصر ، وفى مجال العلوم الاجتماعية بشكل عام ، ويعرف بانه الرغبة التى تستهدف سيطرة منهج علمى معين على كافة فروع المعرفة الانسانية(٢) ٠ ويلقى عرضنا لهذا الاتجاه الضوء عليه ويوضح موقف ميرلوبونتى منه ، كما يكشف أوجه

---

(1) Merleau - Ponty. De Mauss à Claude Lévi - Strauss Reproduit dans Signes , Op Cit pp 143 - 157 , p 143

(2) Spurling , Op . Cit p 76

القصور التى دعت ميرلوبونتى - مثل غيره من العلماء والفلاسفة للبحث عن بديل .

ويعبر الاتجاه الوضعى عن وجهة نظر معينة تجاه ما يعتبر معرفة سليمة عن العالم . مقدمته الأساسية وحده المنهج العلمى ، اى الاعتقاد بان شكل المعرفة المكتسبة ومناهجها لا تتغير فى كافة مجالات المعرفة . ويعنى هذا منهجيا تبنى المنهج الفرذى الاستنباطى أو احد اشكاله فى مجال علم الاجتماع . وقد راينا نقد ميرلوبونتى لهذا الاتجاه حيث اطلق عليه أسماء متفرقة فاحيانا تحدث عن اتجاه وضعى « ..... positivisme » واحيانا اتجاه طبيعى « .... naturalism » كما فى « بنية السلوك واحيانا يطلق عليه نزعة تجريبية « .... empiricism » فى مواجهة النزعة العقلية « intellectualism » كما فى « فنومنولوجيا الادراك الحسى » . وقد تعرضنا فى اجزاء متفرقة من الباب الأول لآراء هذا الاتجاه أزاء موضوعات عدة كالجسم والادراك الحسى والعالم والكوجيتو وغيرها ، وبينا نقد ميرلوبونتى لها . فقد أوضح كيف ادت هذه الدراسات الى صورة ذرية للعالم وللادراك الحسى والسلوك ، عاجزة عن رؤية المبادىء العامة للتعاون أو الترابط المنظم للادراك الحسى والسلوك بالعالم . كما تناولنا فى الفصل الخاص بعلم النفس فى الباب الثانى آراء السلوكية وهى تنتمى الى نفس الاتجاه ، ونقد ميرلوبونتى لها . وسنقصر حديثنا هنا على الاتجاه الوضعى فى علم الاجتماع وبالذات على موقف دوركايم وبشكل اقل على موس .

لقد دافع دوركايم عن تعريفه للوقائع الاجتماعية بانها « اشياء » مؤكدا على اختلافها عن الاشياء المادية من نواحى عدة ، على الرغم من وقوعها معها فى نفس المستوى . ويعرف دوركايم هذا الشىء الذى جعله محمولا للوقائع الاجتماعية بانه : « ذلك الموضوع للمعرفة الذى لا يمكن ادراكه بوضوح بمجرد القيام بعمل تحليل عقلى ، ذلك انه يمثل كل ما لا يستطيع العقل فهمه الا اذا انتقل خارج ذاته بواسطة الملاحظات

والتجارب ، هـذا عن طريق السـير التدريجى من الخصائص الخارجية القابلة للادراك بشكل مباشر الى الخصائص الأقل وضوحا والأكثر عمقا .
ولا يعنى تناول الوقائع كأشـياء تصنيفها فى مقولة من مقولات الواقع ، وانما يعنى ملاحظتها فى ضوء اتجاه عقلى معين ، أى القيام بدراستها متمسكين بمبدأ معين يقوم على كوننا نجهل تماما طبيعـة هذه الوقائع ، وعلى كون خصائصها المميزة وأسبابها المجهولة لا يمكن كشـفها بسهولة عن طريق منهج الاسـتبطان مهما كان دقيقـا . وقد اعتبر دوركايم كل موضوعات العلم اشـياء باستثناء موضوعات العلوم الرياضية(١) .

ولا يستدعى القول بهذه القاعدة (دراسـة الوقائع كأشـياء) أى تصور ميتافيزيقى ، أو أى تأمل نظرى داخل الفرد . وانما تطالب هـذه القاعدة الباحث الاجتماعى أن يعيش فى حالة ذهنية شـبيهة بالتى يعيشها العلمـاء الفيزيائيون والكيمائيون والفسيولوجيون عندما ينطلقون الى كشف منطقة لم يطرقوها من قبل فى مجال بحثهم العلمى . واذا ما وصل الباحث الى العالم الاجتماعى المنشـود فعليه أن يتزود بالوعى بكونه ينفذ الى المجهول ، وعليه أن يشـعر انه فى حضرة وقائع لا زالت قوانينها مجهولة بالنسـبة له مثلما كانت وقائع الحيـاة مجهولة قبل قيام علم البيولوجيا . يتعين اذن أن يكون الباحث الاجتماعى مستعدا ومهيأ للوصـول الى كشوف سوف تعتبر مفاجئة بالنسـبة له وقد تصيبه بخيبة أمل(٢) .

ويرى ميرلوبونتى ان دوركايم عنـدما توجه الى الوقائع « كأشـياء » وليس كأنسـاق من الأفكار الموضـوعة ، فانه لم ينجح فى تعريف البعـد الاجتماعى سوى كشىء نفسى Psychique ، فقد كانت هذه الوقائع فيمـا يقال « صـورا » وبدلا من كونها فردية كانت ببسـاطة جمعيـة collectives ، ومن هنـا فكرة وجـود « وعى جمعى » كوجود متميز

---

(1) E . Durkeim , **Les Régles de la Méthode Sociologique**, **Paris, Presse Universitaire de France, 1942, p. XIII.**
(2) Ibid p XIV.

فى قلب التاريخ • وظلت العلاقة التى تربطه بالفرد علاقة خارجية مثل العلاقة القائمة بين شيئين فأصبح ما ينسب الى التفسير الاجتماعى يسلب من التفسير النفسى أو الفسيولوجى والعكس صحيح(١) •

وقد اعتبر دوركايم الظواهر الاجتماعية خارجية بالنسبة للفرد ، واذا كان من الصحيح ان الخلية الحية تملك اى شىء خارج مكوناتها المعدنية وان المجتمع لا يحوى شيئا خلاف الأفراد ، فان هذا لا يمنع القول بانه من المستحيل أن تكون ظواهر الحياة كامنة فى ذرات غاز الهيدروجين والاكسوجين والكربون والازوت ، لاننا فى هذه الحالة لا نستطيع تفسير حدوث الحركة الحية داخل العناصر غير الحية ، فالحياة واحدة لا تنقسم • فاذا طبقنا هذا المبدأ على علم الاجتماع فسوف نجد اذا افترضنا أن التركيب المكون لأى مجتمع من نوع خاص مولد لظواهر جديدة مختلفة عن الظواهر التى تحدث فى الوعى الفردى ، فلابد حينئذ أن نقول ان هذه الوقائع تكمن فى المجتمع نفسه الذى ينتجها وليس فى أجزاء المجتمع أى أعضاءه • وبهذا المعنى تكون الوقائع خارجة عن الوعى الفردى للأفراد تماما مثل كون خصائص الحياة خارجة عن المواد المعدنية التى تكون الكائن الحى(٢) •

وقد أوضح ميرلوبونتى ان هذا الاتجاه لا يفضى الى نتائج مادمنا نقف على أرض الفكر السببى والموضوعى(٣) • وفى الواقع أن دوركايم اعتقد فى دور كل من العقل والعلم وبنى منهجه على تأكيد مذهب السببية أو العلية وانطباقه على الظواهر الاجتماعية • وقد حدد هذا الهدف قائلا : « العمل على مد العقلية العلمية لتشمل السلوك الانسانى ، وذلك عن طريق بيان ان النظر الى الماضى قد يرد الى علاقات علة

---

(1) Merleau - Ponty, Signes Op Cit , p. 144
(2) Durkeim Op Cit, p XVI
(3) Merleau - Ponty - Signes Op Cit , p 140

ومعلول ، ثم ادخال عملية اخرى عقلية قد تحول السلوك الانسانى الى قواعد للفعل فى المستقبل »(١) . وقد اعتبر دوركايم المسئوليات والاتفاقيات والواجبات والقوانين والعادات قابلة للعزل باعتبارها موضوعات خاصة للدراسة ، وتتفق فى كونها « خارجية » بالنسبة لأى فرد وتمارس فى الوقت نفسه ضغطا عليه .

وقد رأى دوركايم أن الظاهرة الاجتماعية حتى لو لم تملك وجودا مستقلا فان من صميم عمل عالم الاجتماع ان ينسب لها هذا الوجود . وذلك عن طريق التوصل الى معدلات احصائية تعتبر مؤشرات للتيارات الاجتماعية وليست مجرد حصر لظواهر فردية منفصلة . وقد رأى بالفعل ميرلوبونتى اهمية العلاقة القائمة بين علم الاجتماع والاحصاء وشبهها بالعلاقة الموجودة بين علم النفس التجريبى وعلم النفس الايديتيكى ، ولكن هذا يعنى فقط ان الاحصاء ضرورى لعلم الاجتماع ولكنه لا يتطابق معه ، فالاحصاء ليس علما للاجتماع بعد ويحتاج الى الاتصال بالواقع الاجتماعى(٢) .

ولا يحرص الاتجاه الوضعى على كيفية حدوث الظاهرة ، وكل ما يهم هو اهمية التثبت منها امبريقيا وكيف يمكن اعتبارها معرفة سليمة . وتتضح مخاطر التنظير فى دراسة « الانتحار » لدوركايم(٣) . لقد اختار دوركايم موضوع الانتحار كظاهرة تستحق الدراسة نتيجة اهتمامه بمحنة المجتمع الحديث المتبديه فى التفكك الاجتماعى وضعف العلاقات بين الأفراد . واختار استخدام الطريقة الاحصائية فى الدراسة نلأنة وجد

---

(1) Durkeim Op Cit p. IX

(2) Merleau-Ponty ,Les Sciences de l'home et la phénoménologie dans Bulletin de psychologie, Op Cit , p 145

انظر كذلك « هوسرل وعلم النفس » بالفصل الثانى من الباب الثانى من هذا العمل .

(3) Spurling , Op cit p 79

ان التجربة غير صالحة بسبب عدم تمييز الطابع العام على حساب الخاص فى تلك الواقعة الاجتماعية . وميزة الاحصاء انه يركز على المظاهر الجماعية للسلوك لأنه يقدم علاقة بين واقعتين اجتماعيتين . وهكذا درس دوركايم الانتحار كواقعة اجتماعية من أجل التوصل الى العلاقة بين نسبة المنتحرين وكل من الدولة المدنية والدين واسلوب الحياة . هذه الطريقة تتجاهل بشكل آلى المظاهر الفردية لكل ذلك ، ذلك ان الاحصاءات المتاحة لا تدعم أى افتراض قائم على أرجاع تفسير معدلات الانتحار الى أسباب فردية(١) .

وفى هذه الدراسة التى كثيرا ما تذكر كمرجع اساسى لعلم الاجتماع « العلمى » تعامل دوركايم مع معدلات الانتحار باعتبارها « اشياء » اجتماعية توجد فى استقلال عن ارادة الأفراد . لقد اراد ان يستبعد تماما المعنى « الذاتى » الذى ينسب الى الانتحار من جانب اى فرد من الأفراد . وأخذ بدلا من ذلك معدلات الانتحار كوقائع اجتماعية يمكن تفسيرها سببيا بواسطة مجموعة أخرى من الوقائع الاجتماعية الموضوعية وكان سبب ارتفاع معدل الانتحار فى مجتمع معين هو درجة ما أسماه بالانانية « .... egoism » أو الغيرية altruism أو اللامعياريه (اختلال المعايير) anomie الذى يبديه الأفراد فى هذا المجتمع ، والذى بدوره كان نتيجة درجة الدمج أو التكامل الاجتماعى لهؤلاء الأفراد(٢) .

ان المشكلة الأساسية لدى الاتجاه الوضعى كنظرية عن العالم الاجتماعى هى قصوره عن تناول مفهوم المعنى . ولا يعنى هذا ان مفهوم المعنى لا يجد مكانا فى علم الاجتماع الوضعى ـ لأن من الصعب بمكان الحديث عن الانسان أو المجتمع دون ادخال فكرة المعنى . الا أن المشكلة

---

(١) علا مصطفى ، مرجع سابق ، ص ١٣٢

(2) Spurling Op Cit p 80

بالنسبة للمعنى لدى الاتجاه الوضعى هو انها لا تخضع للتثبت الامبريقى .
وبالتالى فان فكرة المعنى تستوعب فى مفهوماته الأخرى ، وهى مفهومات تتلائم اكثر مع المتطلبات المنهجية لبرنامجه . فدوركايم استخدم على سبيل المثال حسه الشائع عندما حاول التثبت من وجود علاقة بين التعليم ومعدل الانتحار ، فقد اكد ان الدرجة المرتفعة من التعليم يصاحبها معدل مرتفع من الانتحار . وقد واجهته مشكلة عدم تلائم هذا مع حالة اليهود الذين لديهم درجة عالية من التعليم ومعدل منخفض من الانتحار ، ولذا اضطر كى يفسر هذا التعارض الى القول بوجود معنى مختلف للتعليم لدى اليهود . وهكذا نجد ان هذا المعنى المفترض للتعليم بالنسبة لليهود لا يكذب فقط ادعاء دوركايم بانه غير مهتم بالمعانى الاجتماعية للظواهر وان اهتمامه ينصب على الوقائع الاجتماعية الموضوعية وحدها ، وانما أيضا يثير موضوعا هاما هو : من اين اشتق دوركايم فروضه ؟ ان الاختلاف المفترض لمعنى التعليم بالنسبة لليهود لا يشكل جزءا من بياناته وانما اتى من حسه الشائع . وتتضح المشكلة هنا فى ان دوركايم لم ينظر أبدا الى المعانى الاجتماعية للظواهر كموضوعات للبحث ولكنه اخذها كشىء مسلم به ، عن طريق احلال معانى حسه الشائع لسد الثغرات فى تفسيراته(١) .

ويرى ميرلوبونتى ان دوركايم عندما قدم تحت اسم المورفولوجيا الاجتماعية تكوينا مثاليا للمجتمعات من خلال اختلاط المجتمعات الأولية وتكوين العناصر فيما بينها ، فقد قام بخلط البسيط بالأساسى والقديم . وهكذا افتقدت المدرسة الفرنسية هذا الاتصال بالآخر بالرغم من كونه تعريفا لعلم الاجتماع . ويتساءل ميرلوبونتى كيف نفهم الآخر دون ان نضحى فى سبيل منطقنا أو دون ان نضحى بمنطقنا فى سبيله ؟ وسواء قام علم الاجتماع بدمج الواقعى مع افكارنا ، او على العكس اعلن أن الواقعى لا يقبل النفاذ اليه ، فان هذا العلم يتحدث دائما كما لو كان بمقدوره

---

(1) Ibid p. 80 — 81

ان يتجاوز موضوعه ، وعالم الاجتماع ما هو الا ملاحظ مطلق • أن ما ينقص فى راى ميرلوبونتى ، هو النفاذ الدؤوب داخل الموضوع اى الاتصال به(١) •

اما مارسل موس ، فعلى عكس دوركايم مارس هذا كله بالغريزة • ولما كان مرتبطا بحكم القرابة والعمل بدوركايم فقد كانت لديه كافة الأسباب لانصافه ، الا ان اتصال موس المميز بالبعد الاجتماعى فجر خلافا مع دوركايم • ويرى ميرلوبونتى أن موس فى دراسته للسحر او الشعوذة ••••• «.. magie » قال ان التغيرات المصاحبة والارتباطات الخارجية تترك آثارا يتعين وصفها ، ففيها توجد الأسباب العميقة للايمان • فكان يتعين اذن الدخول الى الظواهر عن طريق الفكر للتوصل الى قراءتها وفك غموضها . وتتمثل هذه القراءة للظواهر فى ادراك اسلوب التبادل الذى يقوم بين البشر وكذلك الارتباطات والتكافئات التى تنظم استخدام الأدوات والمنتجات الصناعية او الغذائية ، والصياغات السحرية ، والزخارف والاغانى ، والرقصات ، والعناصر الأسطورية ، مثلما تنظم اللغة استخدام الأصوات والمفردات والقواعد والنحو • وهكذا تدخل هذه الواقعة الاجتماعية التى لم تعد واقعا ضخما ، وانما نسقا فعالا من الرموز أو شبكة من القيم الرمزية ، تدخل فى أعمق أعماق الفردى • فلم يعد هناك مجال للاختيار بين الفردى والجمعى • وبالمثل لا يوجد مطلق بسيط او « كل » خالص ، وانما يوجد فى كل مكان كليات totalités او مجموعات واضحة تتفاوت فى ثراءها • وقد لاحظ موس تناقضات هامة فى النزعة التاليفية المدعى وجودها فى العقلية البدائية . فعن طريق ادراك البعد الاجتماعى كرمزية استطاع ايجاد الوسيلة لاحترام واقعية الفرد وواقعية البعد الاجتماعى وكذلك مختلف

---

(1) Merleau - Ponty. Signes Op, Cit p. 144

الثقافات دون أن يعزلها عن بعضها البعض ٠ وفى رايه ان العقل المتسع بمقدوره ان ينفذ حتى يصل الى لا عقلانية السحر والهبة(١) ٠

الا ان ما نجده لدى موس هو حدس بوجود البعد الاجتماعى اكثر مما نجد نظرية ٠ ولربما هذا ما دعاه ان يظل بعيدا بعد أن توصل الى كشفه هذا ٠ انه يبحث عن مبدا للتبادل داخل قوى الطبيعة **le mana** وافكار موس فى هذا الشأن غامضة لا تعطى نظرية للواقعة بقدر ما تعطى نظرية بدائية ٠٠٠٠٠٠ **indigéne** ٠ فهى افكار لا تشير حقا الى نوع من الرباط الشعورى بين مختلف الوقائع المتعين الربط بينها ٠ ولكن هل كانت هذه الوقائع متميزة كى نبحث عن ربطها ، اليست الأولوية للتركيب ؟ الا تدلل قوى الطبيعة للفرد على وجود علاقات تكافؤ بين ما تعطيه وما تتلقاه وما ترده ، وخبره بوجود مسافة بينه وبين توازنه التنظيمى مع الآخرين ، بالاضافة الى وجود واقعة اولى للرجوع بشكل مزدوج الى سلوك الأنا وسلوك للآخر ، ومطلب للكل اللامرئى الذى ينظر الى الأنا والى الآخر كعناصر يمكن ان تحل كل منها محل الأخرى ؟ وهكذا لن يكون التبادل نتيجة للمجتمع وتاثيرا له بل هو المجتمع ذاته فى الفعل **en acte** ٠ وستقوم قوى الطبيعة بتشكيل ماهية الرمزية وتصل اليها من خلال تناقضات اللغة والعلاقة بالآخر ٠ ويشبه ميرلوبونتى هذا « بالدالة العائمة » **« signifiant flottant »** فى اللغة فهى لا تنطق بشىء ولكنها تفتح مجالا من المعنى المحتمل ، وينقلنا هذا الى منحى آخر يمثله ليفى ستروس(٢) ٠

الاتجاه البنيوى :

لقد اعجب ميرلوبونتى بالاتجاه البنيوى الموجود فى عصره ، باعتباره وسيلة فعالة لدراسة المجتمع واللغة ٠ وقد رأى ان البنية هى تلك الطريقة التى يتم من خلالها التبادل فى قطاع من المجتمع أو فى

---

(1) Ibid p. 144 - 145
(2) Ibid p. 145 - 146

المجتمع باكمله . فلم تعد الوقائع الاجتماعية اشـياء كما لم تعد افكارا وانما أصبحت بنيات .... structures (١) ، وقد قدم لنا عالم النفس المشهور « جان بياجيه » احد التعريفات الهامة للبنية ، فيذكر : « انها كتقدير اول تعتبر نسقا من التحولات « syctémes de transformations .. يحوى قوانين (فى مقابل خصائص النسق) . ويحافظ النسق على ذاته ويثريها عن طريق الدور الذى تقوم به التحولات ، وذلك دون ان تخرج هـذه التحولات عن حدودها أو تستدعى اية عناصر خارجية . وباختصار نستطيع القول أن البنية تتصف بثلاث خصائص وهى : الكليـة أو الجملة totalité والتحـول transformation والتنظيم الذاتى .... auto - réglage (٢) .

والمقصـود بالسـمة الأولى وهى الكلية هو ان البنية لا تتألف من عناصر خارجيـة تراكمية مسـتقلة عن « الكل » بل هى تتكون من عناصر داخلية خاضعة للقوانين المميزة للنسق ، من حيث هو « نسق » . ولا ترتد قوانين تركيب هـذا النسق الى ارتباطات تراكمية ، بل هى تضفى على الكل من حيث هو كذلك خواص «المجموعة» باعتبارها متميزة عن خصائص العناصر . وليس المهم فى البنية هو العنصر أو الكل الذى يفرض نفسـه على العناصر ، وانما المهم هو « العلاقات » القائمة بين العناصر ، على اعتبـار ان الكل ليس الا ناتج تلك العلاقات ، مع ملاحظة أن قانون هـذه العلاقات ليس الا قانون النسق نفسـه . وأما المقصود بالسمة الثانية ، الا وهى التحولات فهو أن المجاميع الكلية تنطوى على ديناميكية ذاتـية تتألف من سلسلة من التغيرات الباطنة التى تحدث داخل النسق ، خاضعة

---

(1) Ibid p. 146.

(2) Jean Piaget . Etudes d' Epistemologie génétique, Paris P . U . F . p. 8

انظر ايضـا : جان بياجية ، البنيوية ، ترجمة عارف منيمنة ، وبشـير اوبرى . بيروت ، منشـورات عويدات ، ١٩٧١ .

فى الوقت نفسه لقوانين البنية الداخلية دون توقف على آية عوامل خارجية . وأما المقصود بالسمة الثالثة وهى التنظيم الذاتى ، فهو ان فى وسع الابنيات تنظيم نفسها بنفسها ، مما يحفظ لها وحدتها ويكفل لونا المحافظة على بقائها ، ويحقق لها ضربا من « الانغلاق الذاتى » . ومعنى هذا ان للبنيات قوانينها الخاصة التى لا تجعل منها مجرد مجموعات ناتجة عن تراكمات عرضية عن تلاقى بعض العوامل الخارجية المستقلة عنها ، بل هى انسقة مترابطة تنظم ذاتها حسب قوانين « الكل » الخاص بهذه البنية او تلك . وعلى الرغم من أن كل بنية مغلقة على ذاتها ، الا ان هذا الانغلاق لا يمنع البنية الواحدة من ان تندرج تحت بنية اخرى اوسع ، على صورة بنية سفلية (أو تحتية)(١) .

وقد تحدث ليفى ستروس عن مفهوم البنية فى احد الفصول الهامة من كتابه « الانثروبولوجيا البنيوية » فقال : « اذا كان النشاط اللاشعورى او اللاواعى للعقل يقوم على فرض الشكل على المضمون ، واذا كانت هذه الأشكال لا تتغير بالنسبة لكل العقول سواء القديمة أو المحدثة ، البدائية او المتحضرة ــ تماما مثل دراسة الوظيفة الرمزية كما تتبدى بشكل واضح فى اللغة ، فانه يكفى أن نصل الى البنية اللاشعورية أو اللاواعية الواقعة خلف كل نظام وكل تقليد كى نصل الى تفسير سليم للأنظمة او التقاليد أو العادات الأخرى ، بشرط أن نمضى فى التحليل الى مدى بعيد(٢) .

ويرى ميرلوبونتى ان البنية كانت تستخدم فى علم النفس لتشير

---

(١) زكريا ابراهيم : مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية . القاهرة ، مكتبة مصر ، ١٩٧٦ ، ص ٣٤ ــ ٣٥ .

(2) C. Levi - Strauss, Anthropologie structurale p. 28 Cite par S. Thion Structurologie , Alethia : Le sturcturalisme No, 4, Mai 1966, pp 219 - 227 , p. 220

الى أشكال المجال الادراكى ، وهى كليات مشكلة بواسطة بعض خطوط القوى .... lignes de force حيث تأخذ كل ظاهرة عنها قيمتها الحالية . وفى اللغويات اعتبرت البنية ايضا نسقا واقعيا متجسدا . فعندما يقول دى سوسير .... De Saussure ان العلامة اللغوية هى حركة ، وأنه لا يعمل الا باختلافها عن العلامات الأخرى ووجودها على مسافة منها ، وليس عن طريق استدعاء معنى وصفى منذ البداية ، فانه كان يقصد بذلك فهم وحدة اللغة فيما وراء المعنى الواضح ، هو تنظيم يحدث فى اللغة قبل أن يصبح المبدأ المثالى معروفا(١) . لقد راى دى سوسير أن تاريخ الكلمة لا يفسر معناها وانما يتوقف معناها على « نسق » عام للغة ويرتبط هذا النسق بظروف عصره (اى يتزامن معه ..... synchronise (٢) .

يتكون المجتمع ، فيما يرى ميرلوبونتى ، فى مجال الانثروبولوجيا الاجتماعية من انساق من هذا النوع الموجود فى اللغة : كنسق القرابة ونسق البنوة (مع قواعد مناسبة للزواج) ، ونسق التبادل اللغوى ، ونسق التبادل الاقتصادى ، ونسق الفن والأسطورة والشعائر .... والانثروبولوجيا نفسها ما هى الا مجموع هذه الأنساق فى تفاعلها . وبقولنا انها بنيات فاننا نميزها عن « الأفكار المركزة » للفلسفة الاجتماعية القديمة . والأفراد الذين يعيشون فى مجتمع ما ليس لديهم بالضرورة معرفة بمبدأ التبادل الذى يحركهم ، مثلهم فى ذلك مثل المتحدث الذى لا يحتاج كى يتكلم أن يمر بالتحليل اللغوى للكلام . فالبنية تمارس من جانبهم كأنها على سجيتها . ويذهب ميرلوبونتى الى القول ، اذا جاز له ، « فهى تملكهم وليس هم الذين يملكونها »(٣) .

---

(1) Merleau - Ponty. Signes op cit , p 146

(2) M. Grawitz Méthodes des sciences sociales Paris Dalloz 1974, p 433

(3) Merlean - Ponty, Signes . Op Cit, p 147

والبنية تملك وجهين فى رأى ميرلوبونتى : من ناحية هى تنظم ، حسب مبدأ داخلى ، العناصر التى تدخل فيها ، ومن ناحية أخرى هى معنى . الا ان المعنى الذى تحمله هو معنى ثقيل . فعندما يصيغ العالم البنيات ويحددها تصوريا ويبنى نماذج تتيح فهم المجتمعات القائمة ، فانه لا يقوم هكذا باحلال النموذج مكانه الشىء الواقعى . فالبنية من حيث المبدأ ليست فكرة افلاطونية . وتخيل مذاهب مثالية تسيطر على حياة كل المجتمعات المكنة يمثل نفس خطأ علم اللغويات القديم ، عندما كان يفترض فى مادة معينة رنانة ميلا طبيعيا نحو معنى ما . ويعنى هذا اغفال ان ملامح الوجه قد تكون لها معنى مختلف فى المجتمعات المختلفة حسب النسق الذى تؤخذ فيه(١) .

ولا تنتقص البنية شيئا من المجتمع ، من سمكه او من ثقله ، فهى ذاتها بنية البنيات ، ويتساءل ميرلوبونتى : كيف لا توجد علاقة بين النسق اللغوى والنسق الاقتصادى ونسق القرابة . طبعا ، العلاقة موجودة ولكنها دقيقة ومتغيرة : احيانا تأخذ شكل التماثل homologie واحيانا ــ كما هو الحال بالنسبة للأسطورة أو الشعائر ــ تشكل المقابل والخصم لبنية أخرى . الا ان المجتمع يظل كبنية يعبر عن واقع له عدة مظاهر ، ويخضع لأهداف عديدة . ولكن الى أى مدى تذهب المقارنات ؟ هل تنتهى بالعثور كما يريد علم الاجتماع الحق على ثوابت عامة invariants universels ؟ لا يوجد ما يحد فى هذا الاتجاه البحث البنيوى ــ كما لا يوجد ما يحتم عليه الوصول الى هذه الثوابت . ان ما يهم فى هذا البحث هو ان نضع علاقات تكامل مكان التقابلات(٢) .

أن البنيوية فى واقع الآخر هى منهج يضم كل الظواهر الاجتماعية الانسانية مهما كان شكلها ، وبهذا تضم بالاضافة الى المواقف الاجتماعية الانسانيات والفنون . ويرجع هذا الى أن كل صور النشاط الاجتماعى

(1) Ibid p. 147
(2) Ibid p. 148

ســواء كانت ملابس أم كتب أم انســاق قرابة ٠٠٠ ، باعتبارها تمارس فى اى مجتمع ، تشكل ما يسمى باللغات بالمعنى الشكلى . وبالتالى يمكن رد كافة اطرادات هــذه الصور الى نفس مجموعة القواعد المجردة التى تحدد وتحكم ما يسمى فى العادة باسم اللغــة ٠ وفى محاولة للتقليل من الخلط بين المصطلحات اســتخدم البنيويون التعبير رمز لتغطية كل الأنماط الخاصــة بالاتصال المستخدمة اجتماعيا ٠ وتملك تلك الرموز الاجتماعية مثل اللغــة قواعد ٠ ويعبر ليفى ستروس فى كتابه « البنيات الأولية للقرابة » عن معالجة من هــذا النوع ٠

وقد اهتم ليفى ستروس بالعلاقات بين الظواهر اكثر من اهتمامه بطبيعة الظواهر نفسها ٠، كما اهتم بالأنساق التى تدخل فيها هــذه العلاقات ، لقد رأى امكانية علم للانســاق على أسس بنيوية ٠ وقد طور آراءه بالنســبة لتناول اهم مظاهر الثقافة بهدف الوصــول الى استبصار داخل الثقافة والى وعى جديد للمجتمع ٠ وترجع اصالة ليفى ستروس الى تاكيده على الشكل ، وعلى اولوية العلاقات على الكيانات ٠ واذا كان ليفى ستروس يعمل فى بحثه عن العلاقات على مستوى مجرد ، الا أنه فى نفس الوقت لا يغفل الواقع ، مما يجعله يبدأ تعميماته من الملاحظات التجريبية ويرجع اليهــا ٠

لقد اعتبر ليفى ستروس العلاقات الاجتماعية مادة تســتخدم لبناء النماذج فهى تقدم لنــا البنية الاجتماعية : ومن هنا لا يمكن اطلاقا رد البنية الاجتماعية الى مجموع العلاقات الملاحظة فى مجتمع معين ٠ ان البنية لا تدعى أنها تملك مجالا خاصا بها ، وانما هى بالأحرى تقــدم منهجا قابلا للتطبيق على مختلف المشــكلات الاجتماعيــة وعلى مختلف التحليــلات المســتخدمة فى مجالات عدة(١) ٠

---

(١) علا مصطفى ، مرجع سابق ، ص ٢٨٨ ٠

واذا كان ميرلوبونتى قد انجذب الى اعمال ليفى ستروس فلانه يعبر عن معنى العقل يتفادى عقبة النزعة التجريبية كما يتفادى عقبة النزعة العقلية(١) • وقد رأى انه لا يتطلع الى احلال أنساق معقدة محل الأنساق البسيطة بطريقة استنباطية جامدة ، بل على العكس هو يقرر فى اننا لا نستطيع ان نستغنى ازاءها عن المنظور التاريخى ، من خلال العصور ، ومن خلال التنظيمات الهندية والأوربية والسامية • ويفرض التحليل التاريخى التمييز بين الثقافات • فيكون لدينا من جهة مجتمع يلغى ببساطة الطبيعة ومجتمع آخر يتحايل عليها ، واحيانا يدخل فى حركة معها ويخلق هكذا العلم والتقنية ، فى نفس الوقت الذى ينفتح فيه على التاريخ وعلى تراكم المعرفة(٢) ••• ويحل العقل والمنهج محل الأسطورة والشعائر(٣) •

ويتقارب ميرلوبونتى وليفى ستروس ويتباعدان ، وعنصر من عناصر التقارب يتمثل فى الاهتمام بالكوجيتو الذى لم يفكر اى منهما فى الاستغناء عنه ، وانما رأى ميرلوبونتى انه يتعين توسيعه وانفتاحه كى يصبح كوجيتو خاص بسلطة تتحمل مسئولية العالم عن طريق تنظيمه ، لا كوجيتو خاص بفكر منفصل • وهو ما تبينه ايضا اعمال ليفى ستروس ، فهو يلاحظ فى اقترابه من العقلية المتوحشة أو البدائية انها تندمج مع كل ما يشكل حياة الجماعة • ويلتقى الفكر والحياة فى حركة توسع الحياة كى تجعل منها وسيلة لتنظيم العالم • وتشجع هذه النتائج ميرلوبونتى على تأسيس العقل الذى يترعرع فى علم أسطورى بواسطة حركة عامة للوعى لها سلطة على العالم ، تنمو بداخله عن طريق اجتيازه • ويرجعنا هذا الوعى الأسطورى فى خصائصه الى وظيفة اكثر عمومية تسانده ، وعن طريق

---

(1) Michel Lefeuvre, **Merleau - Ponty Audelà de la phénoménologie.** Paris, Librairie Kincksiek 1976 p 308ç

(2) Merlean - Ponty Signes op cit p. 155

(3) Ibid p 157

الرجوع اليها يمكن لأى متحضر أن يفهم ما يضعه البدائى من اساطير يلتزم بها . فالمعنى ليس غائبا عن الحركة التى يوجد بواسطتها فى العالم ، وما كان غريبا فى حياة البدائيين يتضح فى أعمال ليفى ستروس باعتبـاره يملك معنى . وهكـذا يبدو عمل ليفى ستروس معضدا اقضايا ميرلوبونتى الفلسـفية (١) .

ويصعب من جهة أخرى اتفاق كل من ليفى ستروس وميرلوبونتى ، ففى صعود الوعى نحو العالم يستطيع أن يكون له مساحة من المعنى ولكنه لا يحـدد القواعد أو القوانين .. واذا كانت دراسـة الأنساق الأوليـة للقرابة أو الأنظمة الأسـطورية تكشف وجود القواعد أو القوانين التى تحكم التبادلات الزوجيه والأسـاطير ، فاننا مدعوون الى مصـدر آخر للتفسـير خلاف ما تقترحه الوظيفة العـامة لمعنى العالم والذات والآخرين . فيفتقد حل ميرلوبونتى أخذ النزعة الرمزية فى الاعتبـار . فهناك نظام للرمزية يلعب على مسـتوى ما تدركه المعـانى لا على مسـتوى اللغـة المتحدثة كى تجعل من مجموع العناصر المحتفية فى الطبيعة التعبير الرمزى لروابط الذاتيـة المتبادلة ، التى تربط اعضـاء الجماعة فى مختلف مستويات الواقع الاجتماعى . فالوعى لا يقوم بتاسيس النظام الرمزى كاحد احتمالاته ليشـير الى العالم بل عكسيا النظـام الرمزى هو الذى يحـدد للوعى مكانة فى عالم لم يعد الوعى يحتل فيه المركز (٢) . ويعتقد البعض أن ليفى ستروس هو رجل القيم بشكل أكبر مما هو موجود لدى ميرلوبونتى . فالأسـطورة تعنى نفس الشىء فى كل زمان ومكان ، ولكن بالنسـبه لميرلوبونتى فان نوع البنية التاريخيـة التى يهتم بابرازها اقل قبليـة وعموميـة (٣) .

---

(1) Lefeuvre, op cit p, 308

(2) Ibid ,

(3) Colin Smith . Merleau - Ponty and Stucturalism . The Journal of the British Society for Phenomenology Vol 2 No 3. October 1971 , pp. 46 - 52, p 47

موقف ميرلوبونتى من دراسة الآخر والمجتمع :

لقد نظر ميرلوبونتى الى علم الاجتماع من خلال كل من الفنومنولوجيا والبنيوية وانطلاقا من موقعه كفيلسوف وجودى . وابتداء من مؤلفاته الأولى اثار مشكلة الآخر والعالم الاجتماعى . فقد ذكر فى « فنومنولوجيا الادراك الحسى » : « ان علينا أن نعيد كشف العالم الاجتماعى بعد كشفنا للعالم الطبيعى ، ليس كموضوع ضمن موضوعات أخرى ، وانما كمجال دائم او بعد من ابعاد الوجود : فأنا استطيع ان استدير عنه ولكنى لا أستطيع أن أكف عن كونى فى موقف بالنسبة له »(1) .

وقد شكل الموقف فى فنومنولوجيا ميرلوبونتى الوجودية الخلفية التى يتم من خلالها فهم الانسان فى المجتمع . واذا كان التعبير « دور » rôle قد استخدم فى علم الاجتماع ليعنى نقطة دخول الفرد فى البنية الاجتماعية فان هذا يعنى انه لم يكن يوجد مكان للأفراد أو البشر الواقعيين فى نماذج البنية الاجتماعية لعلم الاجتماع وانما يوجد لاعبو أدوار ، منزوعو القدرة على الابتكار أو الابداع . وعندما تم تحدى هذا التعريف للدور وزالت الجوانب النمطية أو المعيارية له بازاء الأداء الواقعى ، اتضح اننا مازلنا نجد ان الفرد الواقعى مبدد فى داخل تعدد الأدوار(2) .

---

(1) Merleau - Ponty, Phénoménologie de la perception op. cit p 415

انظر ايضا الجزء المخصص للآخر فى الفصل الثالث من الباب الأول ، من هذا العمل .

(2) E. Goffman . Encounters Harmonds worth , penguin 1961 p 117 Quoted in Spurling op cit p 87.

ويأخــذ الموقف فى اعتبــاره كلا من عموميــة البشر الواقعيين وخصوصيتهم ، كما يأخـذ فى اعتبـاره ان أغلب سـلوكهم يفهم فى ضوء لعب الدور ، بينما فى الواقع أن السـلوك يعبر عن قدرة على التعالى وتجاوز المعطى وتحويل المعنى المقدم الى الفرد • اذن الموجودون هم البشر فى مواقف لا مجرد بشر • فمفهوم الموقف يسـمح بالحديث عن الفرد فى علاقته بالآخرين ، أى عن المجموعات الاجتماعية بقدر وجودها فى الخبرة العـامة وفى الممارسة العملية للأفراد(١) •

ان مفهوم الموقف يجعل البشر واعين بتعقد الظواهر الاجتماعية ، والانســان ما هو ســوى جزء من موقفه • ذلك ان الموقف يتكون من ممارسات وارتباطات الشخص أو الجمــاعة وبالتالى يتحقق من خـلال الأفعــال والخبرات • كما توجد مواقف معاشــة بشكل واضح بينما تظل غيرها من المواقف الأخرى كامنة أو مرتبطة بطريقة سـلبية(٢) • فمثلا الموقف ، أو المشروع الوجودى ، كمــا يحلو لميرلوبونتى أن يســميه ، الخاص بالبروليتاريا يختلف حسب الوعى الطبقى وحسب المدى الذى يعيش فيه الناس اســتغلالهم الطبقى • ويعطى ميرلوبونتى مثالا يصور فيه أهمية الموقف • ففى كل الثورات يوجــد المتميزون الذين ينضمون الى الطبقة الثورية كما يوجــد المضطهدون الذين يدينون بالولاء للمتميزين • وكل دولة تضم خائنوها ، فلا الدولة ولا الطبقة تعتبر نكبة تهاجم الفرد من الخارج ، كما انها ليست قيم يضعها الفرد فى الداخل • وانما هى أنماط من المشــاركة تستدعيها • وفى فترات الهدوء نجد الدولة والطبقة كمثيرات لا التوجه اليها سوى باجابات شــاردة أو مشوشة • ويحول الموقف الثورى أو الموقف الذى تواجه فيه الثورة خطــرا قوميا الروابط الســابقة على الوعى ، التى كانت تربطنى بالدولة أو الطبقة ، الى مواقف واعية ، وعندئذ يصبح الالتزام الضمنى بالدولة التى كانت حتى اللحظة مجرد

---

(1) Spudling , op cit p. 87
(2) Ibid p. 88 - 89

شىء يعيشه المرء ، التزاما مكشوفا وظاهرا(١) . ويعبر هـذا التحليل الذى يقدمه ميرلوبونتى عن علاقة الفرد بالمجتمع عن نظرة عميقة من جانب فيلسوف مدرك للبعد الاجتماعى ، كما يصور الاضافة التى من الممكن ان يضفيها الفيلسوف على علم الاجتماع .

ولكن ما هو الموقف : هل هو حياتى المـاضية ، واسرتى ، ومهنتى ، وانتمائى العرقى ، والجنس الذى انتسب له ، وتكوينى الاجتماعى ام خليط من هـذا كله ، واذا كان كذلك فاى خليط ؟ والباحث الذى يريد فهم سـلوكه وسـلوك الآخرين ، خبرته وخبرة الآخرين لا يجد أمامه سوى ان يختار ، مخاطرا هكذا ان يفرض رايه الخاص ازاء الأحداث ، وقد يكون لهذا الراى خاصيته المميزة .... **idiosyncratic** الا انه لا توجـد مواقف « فى الخارج » ننظر اليها كوقائع اجتماعية ، وانما توجـد طرق لفهم الناس فى المجتمع ، طرق مفتوحة امام مختلف التأويلات ، حسب الافتراضات والاهتمامات العلمية للباحث . علاوة على ذلك فان تحـديد موقف فرد او جمـاعة يصلح لتقييم خبرة او سـلوك المهتمين ، مادام السيـاق بشكله الكلى يعطى السـلوك أو الخبرة معناه . وهنا نجد أن الباحث الفنومنولوجى على عكس الباحث الوضعى ، ينظر الى الأمر باعتبـاره دعوة الى مزيد من التنظير الراديكالى ، الذى يأخذ فى حسـبانه موقف المنظر .. **Theorist** أى الباحث وافتراضاته فى علاقتها بما يبحثه(٢) .

وقـد راى ميرلوبونتى ان البنيـة تثرى البحث الانثروبولوجى ، الا اننا نستطيع القول أن نظرته اليها كانت متميزة عن نظرة كافة العلماء البنيويين ، لقد راى ميرلوبونتى مع فكرة البنية نظاما كاملا من الفكر

(1) Merleau - Ponty phénoménologie de la perception , op cit p 417

(2) Spurling op cit p 89

يستجيب فى كل المجالات لحاجة العقل ، وتشير البنية بالنسبة الى الفيلسوف ، باعتبارها موجودة فى خارجنا فى الانساق الطبيعية والاجتماعية وفى داخلنا كوظيفة رمزية ، تشير الى طريق خارج عن الارتباط بين ذات وموضوع وهو ارتباط سيطر على الفكر من ديكارت الى هيجل ، انها تجعلنا نفهم بشكل خاص ، فيما يرى ميرلوبونتى ، كيف نشكل حلقة مع العالم الاجتماعى ـ التاريخى ، حيث يكون الانسان منحرف عن المركز excentrique ولا يجد البعد الاجتماعى مركزه سوى فى الانسان . ان ما يهم الفيلسوف هو أن البنية تأخذ الانسان كما هو فى موقفه الفعال من الحياة ومن المعرفة . والفيلسوف الذى يهتم بها ليس هو الذى يريد تفسير العالم أو بناءه ، وانما الذى يريد تعميق دخولنا فى الوجود(١) .

ويقترح ميرلوبونتى برنامجا مكونا من بنيات عامة يتيح استنباط البنيات من بعضها البعض بواسطة التحولات المنظمة ، كما يتيح بناء مختلف الانساق الممكنة فيما وراء الأنساق الموجودة ـ بهدف توجيه الملاحظة الامبريقية نحو بعض التنظيمات الموجودة حرصا على عدم اغفالها . وهكذا تظهر فى عمق الانساق الاجتماعية بنية تحتية شكلية ..... une infrastructure formelle . ونميل الى القول ، كما يقول ميرلوبونتى ، بانها فكر غير واعى أو هى استباق للعقل الانسانى ، كما لو كان العلم الموجود لدينا مشكل من قبل فى الأشياء ، وكما لو كان النظام الانسانى والثقافة هو نظام ثان طبيعى تسيطر عليه ثوابت أخرى invariants ، وفى حالة وجود تلك الثوابت ، وحتى اذا وجد العلم الاجتماعى الذى يتجاوز البنيات « métastructure .... » فان العام الذى نصل اليه لن يلغى الخاص ، تماما مثلما لا تلغى الهندسة التعميمية الحقيقة المحصورة لعلاقات المكان الاقليدى . فيوجد فى علم

---

(1) Merleau - Ponty Signes op cit p 155

الاجتماع بالاضافة الى ذلك اعتبارات للمقياس échelle ، وكون علم الاجتماع تعميمى لا يسلب شيئا من علم الاجتماع المعنى بالجماعات الصغيرة microsociologie .... وتعتبر النماذج الخالصة والرسومات البيانية التى تضع منهجا موضوعيا خالصا ، أدوات للمعرفة . واول ما تبحث عنه الانثروبولوجيا الاجتماعية هو البنيات البسيطة مما يقودنا الى الوجه الآخر للبنية والى تجسدها ..... incarnation (١) .

وقد اكد ميرلوبونتى على أهمية التحليل الموضوعى للمعاش واعتبره من أكثر المهام التصاقا بالانثروبولوجيا ويميزها عن علوم اجتماعية أخرى مثل الاقتصاد أو علم السكان . فان القيمة « .... « ... valeur » والمردود أو العائد ...... rentabilité والانتاجية productivité أو السكان لهى اشياء تختص بفكر يحيط بالبعد الاجتماعى ، ولا نستطيع أن نطلب منها أن تظهر بشكل خالص فى خبرة الفرد . بينما على العكس ، لابد أن نجد متغيرات الانثروبولوجيا ، ان عاجلا او آجلا ، فى مستوى يكون فيه للظواهر معنى انسانى مباشر . والخبرة فى الانثروبولوجيا هى طريقنا كما يقول ميرلوبونتى لادخال ذوات اجتماعية فى « كل » حيث يوجد مركب جاهز يبحث ذكائنا عنه فى اجتهاد ، مادمنا نعيش كافة انساق حياتنا الثقافية فى شكل وحدة واحدة لحياتنا . ويعنى هذا بناء نسق دلالة عام « .... une systeme de référence général » حيث تجد وجهة نظر البدائى والمتحضر مكانا لها ، وحيث تتضح اخطاء كل منها ، وحيث نبنى خبرة متسقة تصبح متاحة ، من حيث المبدا ، امام البشر المنتمين الى بلد آخر والى عصر آخر(٢) .

وهكذا يصل ميرلوبونتى الى القول بأن الاثنولوجيا أو الانثروبولوجيا

---

(1) Ibid p 149

(2) Ibid p 150

ليس تخصصا محددا بموضوع معين ، هو المجتمعات البدائية ، وانما هى طريقة للتفكير ، طريقة تفرض نفسـها عندما يكون الموضوع هو « آخر » بخلافنا ويطالبنا بالتحول نحن أيضا . وهكـذا نصبح علماء اثنولوجيا لمجتمعنا لو ابتعدنا عنه . بالاضافة الى ان مكتسـبات التحليل النفسى وعلم النفس تعطى فى رأيه ، عمقا جديدا الى هـذا العلم .

خاتمة

وبعد أن عرضنا باستفاضة ما رأيناه الطريق الذى قطعه الفيلسوف لتحقيق هدفه الأساسى وهو اقامة فلسفة جديدة : « الفنومنولوجيا الوجودية » ، فلسفة تتيح التزواج بينها وبين العلوم الانسانية ، يبقى علينا أن نلقى نظرة أخيرة على عمله هذا . لا نقل اننا سنقوم بنقده لانه يتجاوز اى نقد ، وانما سنكتفى بمحاولة التعرف عما اذا كان الفيلسوف قد حقق الهدف الذى رسمه لنفسه أم لم ينجح فى ذلك .... وقد تساعدنا اعماله الأخيرة مثل : « علامات » و « المرئى واللامرئى » ، و « العين والعقل » ، و « اسلوب العالم » على معرفة ما اذا كان الفيلسوف ظل ثابتا على المبدأ ام انه قد تغير وأدخل تعديلا على أهدافه .

ونقول منذ البداية ان هناك وحدة فى عمل الفيلسوف ابتداء من اعماله الأولى حتى الأخيرة . ولمؤلفه الأخير « المرئى واللامرئى » ـ الذى لم يكمله ـ قيمة خاصة ، فقد تضمن موضوعات عميقة رجع اليها الفيلسوف ، مرارا وتكرارا ، خلال مساره الفكرى والفلسفى . كما لا يفوتنا أن نؤكد أنه فيلسوف اكاديمى ، لم يتخل لحظة واحدة عن الدراسة العلمية الجادة أو الفلسفة الخالصة ، كما لم يبدد أى جهد فى كتابة قصة أو تاليف مسرحية ، بل انصرف كل اهتمامه الى مشكلات الفلسفة والعلوم الانسانية ، بما صاحب ذلك من نظرة نقدية الى عمله والى اعمال الآخرين ومن أخذه بالنتائج التى يقدمها العلم والبحث العلمى فى كافة المجالات ، سواء الطبيعية أم الاجتماعية .

وكما ذكرنا هناك وحدة فى عمل الفيلسوف الذى ظل ثابتا حتى النهاية فى اهتمامه بالعلم ومحاولة اثراءه بنتائج الفلسفة الا أن اعماله الأخيرة ، وكتابه الأخير بصفة خاصة ، تحمل اهتماما متزايدا بالانطولوجيا .... Ontologie . حقا هى انطولوجيا جديدة تختلف عن

الانطولوجيا التقليدية وتحمل طابع الفيلسوف الخاص والمتميز .. فقد شعر بالحاجة الى البحث بعيدا بأمل الوصول الى فهم أعمق لطبيعة العالم . الا أن هذه المحاولة لم تكتمل للأسف ، لموت الفيلسوف .

وتزايد فى المؤلفات المتأخرة ، اهتمام الفيلسوف بالتعبير بكافة أشكاله : اللغوى بأنماطه الأدبية والشعرية والفنى بتشكيلاته وألوانه . لقد حاول الفيلسوف من خلال الفنان والأديب والشاعر العثور على علامات ، علامات تعبر عن وجود عمق **profondeur** حقيقى يتعين أن نبحث عنه فى الحياة بأكملها . وقد اعتبر الفيلسوف أن كل ابداع فى الفن هو نوع من الخلق يغير ويتغير ، ويضيىء كافة الأعمال الأخرى ويعمقها ويؤكدها ويعيد خلقها أو يخلقها مقدما(١) . ويقدم الفنان عن طريق تصوير الخارج ما يقع داخل الذات . ولكن لا تكمن مشكلة الفن الحديث فى الارتداد الى الذات ، بل المهم هو الوصول الى الجمهور أى تحقيق الاتصال .

ان اهتمامه بفن التصوير بالزيت .... **la peinture** طرح تساؤلات جديدة : « فكيف نستطيع الاتصال دون الاستعانة بطبيعة قائمة من قبل تنفتح عليها حواسنا ؟ ... كيف يوجد اتصال سابق على الاتصال أو تفكير سابق على التفكير(٢) .

ان هذا الفن ، مثله فى ذلك مثل التفكير ، يلح علينا أن نفهم ماهية الحقيقة التى تختلف عن الأشياء ، وليس لها نموذج خارجى ، ولا أدوات تعبير مقصودة ، وبالرغم من ذلك هى الحقيقة(٣) .

---

(1) M , Merleau - Ponty L'Oeil et L'Esprit , Paris, Gallimard ,1964 p 92

(2) M- Merleau - Ponty · la Prose du Monde · Paris, Gallimard 1969 , p 79

(3) Ibid p 93

ان أنطولوجيا ميرلوبونتى تتضح من خلال طرحه للعديد من التساؤلات . فهو يحاول استجواب التفلسف كى يفسر « الصمت » الذى حاول البعض أن يغلف به الفلسفة ويبرر انسحابها من على مسرح الأحداث . لقد نظر ميرلوبونتى فى « المرئى واللامرئى » الى العالم نظرة جديدة ، فاعتبره ما نراه وما يتعين علينا ان نتعلم كيف نراه ـ بالرغم من رؤيتنا له . ونطرح عندئذ التساؤل من نحن ؟ وما معنى ان نرى ؟ ولا تقف الفلسفة بازاء هذا كمعجم ، يبحث عن بديل لفظى العالم القائم بازائنا . فهى لا تريد أن تضع البديل اللفظى لما نراه كما يفعل عالم المنطق فى غرضه لقضاياه أو الشاعر فى تنظيمه لكلماته أو الموسيقى فى تاليفه لموسيقاه . وانما تريد الفلسفة أن تجعل الأشياء من أعماق صمتها ، تعبر عن نفسها . ومهمة الفيلسوف هى التساؤل والاستجواب واذا كان ينفى الجهل بالعالم وفكرته عنه ، فذلك كى يجعل العالم والأفكار تنطق ، فالتساؤل هو الطريق الوحيد .

واذا حاولنا ان نتساءل كما فعل الفيلسوف فنطرح التساؤل التالى : هل يرجع عجز الفلسفة الى ظهور مجالات جديدة فى ميدان البحث ؟ ... أى هل أدى نمو وسيطرة العلوم الانسانية الى انكماش الفلسفة وتواريها ؟ ... هل ابعدتنا حقا المناهج والطرق الجديدة لتناول الوقائع أو الظواهر عن الانسان وعن معطيات الخبرة الذاتية . وفى الواقع ان قراءة ميرلوبونتى تساعدنا ولا شك على اجتياز هذا المأزق الذى نعيش فيه حتى الآن . فقد استطاع ان يأتى بجديد فى مجال العلاقة بين الفكر الفلسفى والاتجاه العلمى .

لقد انطلق ميرلوبونتى من الفنومنولوجيا ومن الوجودية ولكنه تجاوز الاتجاهين فى شكل اتجاه ثالث يجمعهما ، فكان لهذا الجمع بالطبع الصبغة الخاصة التى جعلته يختلف عن كل اتجاه على حدة . لقد انبرى ميرلوبونتى للبحث عن شرط كل من المعرفة العلمية والفلسفية ، ووجده

فى الجسم ، أو فى شكل تكوينى للذات داخل جسم ، فى اتصال مع العالم . وتقوم العلاقة بالآخر كحجر الزاوية فى فلسفته ، فمن خلال هذه العلاقة ادرك جسمى وادرك الأشياء والعالم . لقد اتخذ ميرلوبونتى الجسم كمصدر فعال لكافة ما نراه ، وكأساس عام للخبرة الانسانية . لقد فهمه كعنصر من عناصر العالم ، وفى نفس الوقت يتم فهمه من الداخل باعتباره المنطلق الذى ابدا به تفكيرى وحديثى ، قبل أى فلسفة . أى أنه تلك المادية الأولى التى توجد ابتداء منها وعى ومعرفة . لقد قال سارتر فى المقال الذى نشره فى العدد الخاص الذى أصدرته « مجلة الأزمنة الحديثة » عن ميرلوبونتى عام ١٩٦١ ، قال . « ان ميرلوبونتى كان يعتقد فى مطلق واحد يعتبر هو المرساه **ancrage** بالنسبة لنا ، وهو الحياة »(١) . كما قال أيضا : « لقد سعى على طريقة مونتنى ...... **Montaigne** الى فهم الانسان ، هذا الخليط من الخاص والعام الذى لا يماثله شيئا(٢) .

فاذا كانت هذه الفلسفة تقودنا الى واقع معاش والى داخل فانها لا تنعزل عما يجرى فى العالم .... فهى ليست حياة خاصة وانما هى ذاتية متبادلة تربطنا ، كما قال ميرلوبونتى مرارا ، بالتاريخ بأكمله . ومن هنا اهتمام ميرلوبونتى بالسياسة ، فالظروف السياسية القائمة حينئذ حتمت هذا التزاوج بين الفلسفة والسياسة . وقد اعتبر ميرلوبونتى ان السياسة هى « التراجيديا الحديثة » وكان ميرلوبونتى فى هذا المجال أمينا مع نفسه ، غير منحاز الى فريق دون آخر وانما حرص على الادلاء بدلوه فى صدق وامانة ، وبالرغم من انه اعتبر الماركسية ، فى البداية ، الأمل بالنسبة لأجيال المثقفين ، وكان يمكن للبشر فى العالم كله ،

---

(1) J - P - Sartre - Merleau - Ponty Vivant- Les Temps Modernes, 17 e année , No 184 - 185 (no special sur Merleau - Ponty) Juillet Décembre 1961 pp 304 - 376 p 311

(2) Ibid p 359

من خلال البروليتاريا ، أن يجدوا الوسيلة للتعرف على بعضهم البعض والانضمام الى بعضهم البعض ، نقول بالرغم من ذلك فانه قد اثار حفيظة الشيوعيين عند نشره لآرائه هذه فى « الانسانية والأرهاب » ؛ كما اثار بالطبع غضب الليبراليين لنقده الحاد لليبرالية · وقد اصيب ميرلوبونتى بخيبة أمل بعد ذلك فى الماركسية والاتجاه الشيوعى وحركة البروليتاريا ولاحظ عدم وجود حركة بروليتاريا فى المقياس العالمى . وكان من الطبيعى أن يغضب منه الشيوعيون عندما نشر « مغامرات الجدل » منتقدا الاتجاه الذى أيده من قبل ، واعتبروه مفكرا يمينيا . وهى تهمة هو منها براء · وقد ميز ميرلوبونتى بين الممارسة والماركسية ومبادىء الماركسية نفسها وحرص على عدم الخلط بين الشيوعية المطبقة والماركسية ، « فالماركسية تقوم دائما كمنظومة ... .. Matrix أو قالب من الخبرات العقلية والتاريخية » ... وهى « مجال ضخم للتاريخ والفكر المتراكم حيث نعمل ، ونتعلم التفكير »(١) .

كان اذن ميرلوبونتى صادقا مع نفسه فى موقفه المؤيد للماركسية وفى موقفه المعارض لها · فاهتمام ميرلوبونتى ينصب على الذاتية ، والحقيقة لا يمكن أن تقوم الا بازاء الذات . وقد ظلت مشكلة الحقيقة تؤرقه فى أواخر حياته وحرص باستمرار على الوصول اليها ، وذلك بمحاولة توضيح الطريق أمام نفسه ، وأمام الآخرين ، وهدم أصناع الفكر السياسى ، والتحرر من أساطير السلطة والمعرفة . كما أكد أهمية التاريخ الذى لعب دورا هاما بالنسبة لميرلوبونتى ، اذ أنه اعتبره مجالا يتحقق فيه المعنى وليس فقط مجالا للصراع ·

وفى دراسة ميرلوبونتى لعلم النفس ، حاول من خلال موقفه الفلسفى حل مشكلات السلوك التى لم تستطع مدارس علم النفس الموجودة حلها · وقد شكل علم النفس لديه المدخل الى كافة صنوف

---

(1) Merleau - Ponty Signes op cit p 15

المعرفة ومختلف الأساليب المنهجية ، فقد كان هو المجال الذى بحث فيه عن الحل ... لقد نظر ميرلوبونتى الى الانسان لا باعتباره ذلك الامتداد المسطح الممل الذى يقوم على مدى البصر امامنا ... فلا مجال لهذا التبسيط بدعوى الموضوعية العلمية ، فان موضوعية الوجود او الكائن ليست سوى وهم . واننا لا تستطيع الحديث عن أجزاء للوجود وانما هناك وحدة . ومن هنا رفضه للنزعة الموضوعية المتمثلة فى السلوكية .

ان الفردية تقوم داخل بنيات تحدد وظيفتها . وان كان ميرلوبونتى قد راى ان علم نفس الشكل او الجشتالطية تضيف جديدا الى الفنومنولوجيا، فذلك لأنها توضح كثيرا من الظواهر ، كما انها خصبة على المستوى الامبريقى وقامت بربط الوصف بالتفسير . ومن هنا لم يتوآن ميرلوبونتى عن تأييدها وتاييد ما جاءت به ، خاصة تفاديها السقوط فى التناقضات التقليدية بين وعى وطبيعة ، جسم وروح ، مادة وعقل .... كما اكد ميرلوبونتى ان التحليل النفسى اذا تخلص من بعض معتقداته الجامدة يمكن ان يثرى علم النفس ويشكل الامتداد الطبيعى لعلم نفس الشكل .

ولم يتوقف ميرلوبونتى عند علم نفس الشكل ، فعلى الرغم من اهمية هذا الاتجاه فى تأويل السلوك الا انه اخذ بشكل من أشكال السببية ، وكان يتعين عليه أن يعتمد على دراسة الظواهر كما هى معطاه فى الخبرة دون الرجوع الى فروض خاصة بأصولها السببية . لقد اراد ميرلوبونتى ان تحذو الجشتالطية حذوه وتدخل مفهوم « الوجود » existence كى تبين ان السلوك ليس مجرد سلوك فيزيقى بأكمله او سلوك نفسى بأكمله بل هو « طريقة للوجود » .

ينبع اذن السلوك من فلسفة للبنية ، وعلى هذه الفلسفة ان تحترم انظمة ثلاث هى : النظام الفيزيقى والنظام الحيوى والنظام الانسانى ، اى المادة والفكر والحياة . وقد شكل علم النفس نقطة انطلاق ميرلوبونتى للبحث فى الادراك الحسى . فبين كيف يحدث الادراك

الحسى من خلال الجسم بأكمله بطريقة لا تقتصر على حاسة دون أخرى . « فانا ادرك بواسطة بنية وحيدة للشىء أو طريقة وحيدة للوجود تتحدث الى كافة حواسى »(١) . واذا كان المحسوس له اهميته ، فان ميرلوبونتى لا يقتصر عليه وحده وانما نادى بالانتقال الى اللامحسوس أو المعنوى الذى يضفى على المحسوس معناه .

وقد انتهى بالتأكيد على ضرورة الكشف عن العلاقات والروابط التى تجمع بين الذات والعالم والذات والآخرين ، فلم يعد هناك موضع لأى فصل .

وقد تعرض ميرلوبونتى للنقد والاتهام بأنه يجعل العلم بدون قيمة ومستحيل ، وهى فكرة خاطئة . فانه اذا كان يناقش الوقائع التى يقدمها التجريب العلمى او الطب النفسى ، فذلك بهدف ان هذه الوقائع تدمر الأطر الانطولوجية التى تظهر من خلالها ولا يريد ميرلوبونتى من العالم le savant ان يتحمل مسئولية الميتافيزيقى أو مهام الفيلسوف ، بل انه يعنى ببساطة ان العالم يفكر ، كأى شخص ، فى ضوء انطولوجيا ، وان هذه الأنطولوجيا توجد فى تعارض مع وجهات النظر التى تحاول الخبرة الطبيعية ومن خلالها الخبرة العلمية فرضها .

وقد حافظ ميرلوبونتى على نفس المنطلق فى تعامله مع علم الاجتماع : فلا يوجد تمييز بين واقعة وماهية ويتعين الغاء الفكر السببى الذى هو دائما نظره الى العالم من الخارج اما الاستقراء الخالص فهو اسطورة يتعين نبذها .

ان العلم فى مجال علم الاجتماع والانثروبولوجيا لا يوجد الا فى التقاء خبرتنا بالخبرة الأخرى فتتضح كل منها بواسطة الأخرى ..

---

(1) Merleau - Ponty - Sens et non - Sens op cit p 86

واننا لا نبلغ الموضوعية عن طريق اندفاعنا نحو الأشياء أو الوجود فى ذاته ، وانما عن طريق كشف المعطيات الخارجية ، وكشف نظيرها الداخلى الذى نحتفظ به كحساسية واحساس ، اى باعتبارنا نقع فى موقع داخلى بالنسبة للحياة والوجود الانسانى والوجود العام Etre .. اننا اذن نعيش الحياة ونصل الى المعرفة ، لا من خلال الوقائع والماهيات التى ما هى سوى تجريدات ، وانما من خلال العالم والوجود ، ليسا كوقائع أو انساق من الأفكار ، وانما كاستحالة لوجود اللمعنى أو الخلاء الانطولوجى(١) .

لقد اكد ميرلوبونتى على مفهومات فى علم الاجتماع ، تعتبر كلها مفهومات ايجابية مثل : « الذاتية المتبادلة » و « عالم الحياة » . و « الموقف » ، ولم ينظر اليها فى ضوء الفرد فى حياته الشخصية واحتوائه « لداخل » له اولوية ، بل لقد ربط الذاتية المتبادلة بالتاريخ من خلال فاعلية الأفراد وممارستهم العملية ، ولا يتنسى كشف هذه الجوانب الا من خلال الفلسفة : فلسفة معاصرة تكشف المعنى فى الخبرة الحية وتقف جنبا الى جنب مع علم الاجتماع كى تكشف له الحركة التى تتحول بواسطتها الحياة الى حقائق .

واذا كان ميرلوبونتى قد حرص على اثراء البحث الانثروبولوجى بالبنية ، فان نظرته اليها كانت متميزة ، فهى نظام كامل من الفكر ، موجودة فى خارجنا ، فى الأنساق الطبيعية والاجتماعية ، وفى داخلنا كوظيفة رمزية تند عن الارتباط بين ذات وموضوع . وتنبع أهمية البنية من انها تدخل فى حلقة دائرة مع المجتمع والتاريخ من ناحية ، ومن ناحية اخرى تأخذ الانسان كما هو فى فعاليته داخل الحياة وازاء المعرفة .

ان الكتابات الأخيرة لميرلوبونتى تعلن عن انتصار الفلسفة على ما أسماه هو ذاته « ما هو ليس بفلسفة ، منذ هيجل » ، انتصار للفلسفة

---

(1) Merleau - Ponty Le Visible et l'invisible p 156

فى ضوء حساسية جديدة ازاء اللغة وازاء الأدب والفن ؛ حساسية تحرك القوى الكامنة فى العالم الصامت . ويطرح ميرلوبونتى من جديد اهمية الرجوع الى المصادر ، « وفى رجوعها الى المصادر ، تفصح الفلسفة عما تجده ، فهى ليست الا بناء انسانى ، يعلم الفيلسوف انها ، فى احسن الأحوال ، سوف تتخذ مكانها بين نتاج الحضارة(1) .

واذا كانت الفلسفة تعبير أو لغة فهى تعتمد على اللغة وهذا لا يمنعها من الكلام عبر اللغة أو الحديث عما هو سابق عليها ، عن العالم الصامت ... ولا تستطيع اللغة أن تعلم ذاتها سوى من الداخل عن طريق الممارسة .

والتساؤل الفلسفى ليس سوى هذا التساؤل الذى يسكن اللغة ، فاللغة تتملك كلا من الفيلسوف والشاعر والمصور فى محاولتهما انتاج لغة جديدة ، تبحث عن تعبيرها الخاص وعن كيانها الخاص ، وذلك كى تجعل الفيلسوف يقف أمام امكانياتها .

وانا اذا اوشكنا ان نضع الكلمة الأخيرة فى هذا العمل لنؤكد مع ميرلوبونتى على دور الكلمة واهميتها فى التعبير والاتصال ، فمن خلالها استطعنا أن نقدم فكر هذا الفيلسوف وفلسفته ونظرته ــ التى تكاد ان تكون موسوعية ــ الى مختلف العلوم الانسانية ثم كشف الروابط التى تجمع الفلسفة والعلوم الانسانية ، وتكاد تضعها فى بوتقة واحدة . واذا كنا قد قصرنا فى بعض الجوانب أو لم تظهر بعض الأفكار بوضوح كاف ، فيشفع لنا صعوبة مؤلفات ميرلوبونتى خاصة كتبه الأولى ، وغموض فكره فى مواضع عديدة .

ولا يسعنا أخيراً سوى ان نؤكد السعادة التى شعرنا بها اثناء اعداد هذه الدراسة ، واملنا ان تكون قد اضافت جديداً الى الصرح الشامخ للفكر الفلسفى والعلم الانسانى .

---

(1) Ibid p 139

المصادر والمراجع

المراجـــــع

اولا ـ المراجع العربيـــة :

١ ــ ابراهيم ، زكريا : الفلسـفة الوجودية ، القاهرة ، سلسلة اقرأ .

٢ ــ ابراهيم ، زكريا : دراسات فى الفسـفة المعاصرة ، القـاهرة ، مكتبة مصر ، ١٩٦٨ .

٣ ــ ابراهيم ، زكريا : هيجل او المثالية المطلقة ، الجزء الأول ، القـاهرة ، مكتبة مصر ، ١٩٧٠ .

٤ ــ السيد ، محمود رجب : المنهج الظاهر ياتى فى الفلسـفة ، رسـالة دكتوراة غير منشـورة ، جامعة عين شمس ، ١٩٧١ .

٥ ــ الشـارونى ، حبيب : فكرة الجسـم فى الفلسـفة الوجودية ، القـاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٧٤ .

٦ ــ أنور ، علا مصطفى : التفسير فى العلوم الاجتماعية ، دراسـة فى فلسـفة العلم . القاهرة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٨ .

٧ ــ بياجية ، جا ن: البنيوية ، ترجمة عارف منيمنة وبشـير أوبرى ، بيروت ، منشـورات عوينات ، ١٩٧١ .

٨ ــ حسين ، نازلى اسماعيل : الشعب والتاريخ : هيجل ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٧٥ .

٩ ــ حنفى ، حسن : الظاهريات وازمة العلومة الأوربيـــة ، الفكر المعاصر ، عـــدد ٥٩ يناير ســنة ١٩٧٠ .

١٠ ــ حنفى ، حسن : فى الفكر الغربى المعاصر ، بيروت ، دار التنوير للطباعة والنشر ، ١٩٨٢ .

١١ ـ سارتر ، جان بول : تعالى الأنا موجود ، ترجمة وتعليق د٠ حسن حنفى حسنين ، القاهرة ، دار الثقافة الجديدة ، ١٩٧٧ ٠

١٢ ـ قنصوة ، صلاح : الموضوعية فى العلوم الانسانية ، عرض نقدى لمناهج البحث ، القاهرة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٨٠ ٠

١٣ ـ ماركوز ، هربرت : العقل والثورة ، هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية ، ترجمة د٠ فؤاد زكريا ، القاهرة ، الهيئة العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧٠ ٠

١٤ ـ هوسرل ، ادموند : التأملات الديكارتية ، ترجمة د٠ نازلى اسماعيل حسين ، القاهرة ، دار المعارف ٠

١٥ ـ هيجل ، ج٠ف٠فردريك : محاضرات فى فلسفة التاريخ ، ترجمة امام عبد الفتاح امام ، مراجعة د٠ فؤاد زكريا ، بيروت ، دار التنوير للطباعة والنشر ، ١٩٨١ ٠

١٦ ـ وهبة ، مراد : محاورات فلسفية فى موسكو ، القاهرة ، دار الثقافة الجديدة ، ١٩٧٤ ٠

١٧ ـ وهبة ، مراد (محقق) : يوسف مراد والمذهب التكاملى ، اعداد وتقديم د٠ مراد وهبة ، القاهرة ، الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٧٤ ٠

(ب) المراجع العامة الأجنبية عن فلسفة ميرلوبونتى :

1 - Aron, Raymond : Mon petit camarade . L'Exprèss, 12 - 25 Avril 1980 .

2 - Barnes, Hazel E : Sartre . London, Quratet Books, 1974 .

3 - Beisach, Ernest : Introduction to Modern Existentialism New York, Grover press Inc . 1972 .

4 - Blackhem M . J . : Six Existentialists Thinkers . London, Routledge and Kegan paul, 1961 .

5 - Bush, Thomas W . : The Role of the Cogito in the philosophy of Merleau-Ponty . Ph . D . Dissertation . Marquette University 1967 . Diss . Abstract . Vol . 28 .

6 - Carr, David : M. Merlean-Ponty. Incarnate Consciousness . In G . A . Schader (ed,) Existentialist Philosophers : Kirgaard to Merleau- Ponty . New York, Mc Graw Hill 1967 . pp . 369 - 429 .

7 - Corvez , Maurice : La Philosophie de Heidegger , Paris , P . U . F . 1961 .

8 - Daly, James : Merleau-Ponty : a bridge between Phenomenology and Structuralism . The Journal of The British Society for Phenomenology . Vol . 2 No . 3 , Oct . 1971, pp . 53 - 58 .

9 - Debray, Regis : Cela s'appellait un intellectuel . Le Nouvel Observateur . No . 806, du 20 - 27 Avril 1980 .

10 - De la Campagne, Christian : Penser les Rapports de l'homme avec l'Etre . Le Monde, Samedi 2 Mai 1981 .

11 - De Waelhens, Alphonse : Une philosophie de l'Ambiguite dans : Merleau-Ponty : La Structure du Comportement paris : P . U . F . 1942 8 é ed. 1977 pp. V-XV .

12 - Durkeim, Emile : Les Regles de la Methode Sociologique . paris, P . U . F . 1942 .

13 - Fell, Joseph P : Heidegger and Sartre, An Essay on Being and Place . New York, Colombia University press 1979 .

14 - Freidrick, Carl J. (ed.) : The philosophy of Heigl . New York, The Modern Library . 1954 .

15 - Grawitz, M . : Methodes de Sciences Sociales . paris, Dalloz 1974 .

16 - Hanafi, Hassan : L'Exegese de la phenomenologie, Le Caire, Dar Al-Fikr Al-Arabi .

17 - Heidegger, Martin : Being and Time . Translated by John Macqurrie and Edward Robinson . Oxford, Blackwell, 1978 .

18 - ---------------- : Existence and Being . Introduction by Werner Brock . London, Vision press 1956 .

19 - ---------------- : What is called thinking ? New York, Harper Collophon Books 1968 (Introd . by Glenn Gray) .

20 - Heidsieck , Francois : L'ontologie de Merleau-Ponty, paris, P . U . F ., 1971 .

21 - Husserl, Edmund : phenomenology, Article for the Encyclopedia Britanica (1927) . New complete translation by Richard E . palmer in : Richard Zaner and Don Ihde (eds) : Phenomenology and Existentialism, New York : Capricorn Books 1973 .

22 - Jossin , Janick : Sartre face a son epoque . L'Express, 12 - 25 Avril 1980 .

23 - Kaufman, F . Methodology of the Social Sciences . New York, the Humanity press, 1958 .

24 - Kerning, C . D . (ed.)Marxism, Communism and Western Society . A comparative Encyclopedia . Vew York, Herder and Herder . Vol . 1 pp. 272 - 280, 1972 .

25 - Kingston, F . Temple : French Existentialism . Canada, University of Torento oress . 1961 .

26 - Kockelmans, Joseph : Martin Hidegger . A first introduction to his philosophy . Pittsburgh, Duquesne University press 1965 .

27 - Kruks, Sonia . Merleau-Ponty : A Phenomenomenological Critique of Liberalism . in : Philosophy and phenomenological Research . 37 : 394 - 407 , March 1977 .

28 - Lefeuver, Michel : Merleau-Ponty . Audela de la phenomenologie . paris, Librairie Klincksieck 1976 .

29 - Lefort, Claude : Sur une Colone absente . Ecrits autour de Merleau-Ponty . Paris, Gallimard, 1978 .

30 - Luippen, W . A . and Koren, H . J : A First Introduction to Existential phenomenology . Pittsburg, Duquesne University Press . 1969 .

31 - Macledo, R . B . : Phenomenology, in D . L Sills (ed.) : International Encyclopedia of the Social Sciences . London, The Macmillan Co . 1968 Vol 12 .

32 - Maggiori, Robert : Les Chemins de la philosophie . Liberation . Jeudi 17 Avril 1980 .

33 - ---------------- : L'Itineraire d'un Demystificateur . Liberation . Jeudi 1 er Avril 1981 .

34 - Petit, Philip . On the Idea of phenomenology . Dublin, Scepter Books, 1969 .

35 - Piaget, Jean . Etudes d'Epistemologie genetique, Paris, P U.F.

36 - Pivcevic, Edo : Husserl and phenomenology, London, Hutchiuson University Library 1970 .

37 - ------------- : Phenomenology and Philosophical understanding, Cambridge University press, 1975 .

38 - Rickman, H. P. : Dilthey, Wilhelm . in : P. Edwards (ed .) . The Encyclopedia of philosophy . Vew York, The Macmillan Co ., 1967 .

39 - Ricoeur, paul : Existential phenomenology . in Richard Zaner and Don Inde (eds .) : Phenomenology and Existentialism, New York, Capricorn Books, 1973 .

40 - Robinet, Andre · Merleau-Ponty, sa vie, son oeuvre avec un expose de sa philosophic, paris, P . U . F ., 1970 .

41 - Sartre , Jean Paul : Le Diable et le Bon Dieu . Paris, Liver de Poche .

42 - ---------------- : L'Etre et le Neant . Essai d'Ontologie phenomenologique . Paris, Gallimard 1943 .

43 - ---------------- : Merleau-Ponty Vivant : Les Temps Modernes . 17 e annee no . 184 - 185 (no special sur Merleau-Ponty) . Juillet - Decembre 1961 pp. 304 - 376 .

44 - Schrader, George : Existential philosophy : Ressurgent Jumanism . in Schrader, G . (ed.) : Existential philosophers : Kirgaard to Merleau - Ponty . New York, Mc . Graw Hill 1967 pp. 1 - 44 .

45 - Sills, David L . (ed.) International Encyclopedia of the Social Sciences . New York . The Macmillan Co . 1968 .

46 - Smith, Colin . Merleau-Ponty and Structuralism . The Journal of The British Society for phenomenology. Vol. 2 no 3, October 1971 pp. 46 - 52 .

47 - Soloman, R . : Existentiallsm, New York, Modern Library 1974 .

48 - Spiegelberg, Herbert : The phenomenological Movement . A historical Introduction . Vol . 1 . The Hague, Martinus Nijhoff . 1969 .

49 - Spurling, Laurie: Phenomenology and the Social World . London, Routledge and Kegan Paul 1977 .

50 - Les Temps Modernes (Numero special sur Merleau-Ponty) , 17 : 184 - 185 . Juillet - Decembre 1961 .

51 - Thion, S. Structurologie. Alethia : Le Structuralisme, Vo . 4 , Mai 1966, pp. 219 - 227 .

52 - Tilliette, Xavier : Merleau-Ponty ou la Mesure de l'homme . paris, Sehers . 1970

53 - Tiryakian, E . A : Sociology and the Existential phenomenology . in M . Natanson (ed.) : Phenomenology and the Social Sciences . Vol . 1 Evanston, North Western University Press . 1973 .

54 - Van Peursen, Cornelis A : Phenomenology and Reality . Pitsburgh, Duquesne University press . 1952 .

55 - Warnock, Mary : Existentialism . London, Oxford University press . 1970 .

* * *

فهرست

★ ★ ★

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية
٧٨٠٩ / ٧٤
I. S. B. N. الترقيم الدولي :
977 - 5 / 96 - 52 - 3

هذا الكتاب

دراسة عميقة للفنومنولوجيا الوجودية عند واحد من أشهر فلاسفة العصر هو الفيلسوف الفرنسي الكبير ميرلوبونتي، تسعى إلى الكشف عن مصادر فلسفته عند هيجل وهوسرل وعن تأثره بفلسفة هيدجر وسارتر وتطبيق الفنومنولوجيا عنده وبيان بنية السلوك وفنومنولوجيا الإدراك الحسي وتظهر عناصر فلسفته من خلال دراسة : الجسم، والإدراك الحسي وارتباطه بالجسم والعالم، والآخر، والكوچيتو والزمان والحرية. ثم تعرض بالبيان والتحليل العميق لمدى إسهامه في الفكر السياسي المعاصر ولدوره الرائد في إثراء دراسات علم النفس وعلم الإجتماع بما يكشف عن التأثير العميق الذي تمارسه الفلسفة على العلوم الإنسانية .

إنه كتاب جدير بأن يقرأ

الناشر